

دروس خارج اصول

سال ۹۵-۹۴

حضرت آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی ۹۵-۹٤

نویسنده:

محمدمهدی شب زنده دارجهرمی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی ۹۵-۹۴

مشخصات کتاب

سرشناسه:شب زنده دار، محمدمهدی،۱۳۳۲

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی ۹۵-۹۴ /محمدمهدی شب زنده دارجهرمی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تعریف ۹۴/۰۶/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تعریف

چند نکته مقدماتی

نکته اول:

در روایتی از حضرت زهرا سلام الله علیها آمده که فرمود:

«سَمِعْتُ أَبِی صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیْهِ یَقُولُ: إِنَّ عُلَمَاءَ شِیعَتِنَا یُحْشَرُونَ فَیُخْلَعُ عَلَیْهِمْ مِنْ خِلَعِ الْکَرَامَاتِ عَلَی قَدْرِ کَثْرَهِ عُلُومِهِمْ وَ جِدِّهِمْ فِی إِرْشَادِ عِبَادِ اللَّهِ، به حسب این نقل پیامبر عظیم الشان فرموده علمای شیعیان ما محشور می شوند و خلعت های کرامت بر آنها پوشانده می شود و این خلعت ها دو معیار دارد یکی به اندازه کثرت علوم آنها و دیگری به اندازه جدیت و تلاش آنها در ارشاد بندگان خدا، بعد فرمود: «حَتَّی یُخْلَعَ عَلَی الْوَاحِدِ مِنْهُمْ أَلْفُ أَلْفِ خِلْعَهٍ مِنْ نُورٍ»(۱) ، یعنی برخی در عرصه علم و دریافت معارف الهی و نیز رسیدگی به مردم به اندازه ای موفق هستند که هزار هزار خلعت نور بر آنها پوشانده می شود.

نکته دوم:

در حدیث آمده است:

«أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص حَدَّثَنِی عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ أَمْرٍ ذِی بَالٍ لَمْ يُذْكَرْ «بِسْمِ اللَّهِ» فِيهِ فَهُوَ أَبْتَرُ»(۲) .

یعنی هر کاری(حتی اگر آن کار کار شریفی باشد) در صورتی به نهایت واصل می شود که با نام خدا شروع شده باشد، بنابراین سال تحصیلی جدید را با استعانت از خداوند و اتکای بر او شروع می کنیم.

نکته سوم:

درس خارج باید بر منهج صحیحی استوار باشد تا به نتیجه برسد و آن اینکه قبل از ورود به کلمات اصحاب باید خود انسان فکر کند و سپس به کلمات مراجعه کند. بله کسی که در ابتدای شروع درس خارج است چاره ای جز مراجعه به اقوال بزرگان ندارد اما کسی که مدتی در درس خارج بوده ابتدا خودش در آن مساله فکر کند سپس نتیجه ای که در طول فکر کردن به آن رسیده را عرضه بر کلمات بزرگان معتمد کند تا بتواند به نتیجه مطلوب برسد، البته مراجعه به کلمات بزرگان نیز نباید آنقدر زیاد باشد که وقت فکر کردن در سایر امور را بگیرد.

۱- (۱) .التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن العسکری علیه السلام، ص۳۴۰

۲- (۲) .التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن العسکری علیه السلام، ص۲۵

اصول عملیه

به عنوان مقدمه قبل از اینکه وارد مباحث اصول عملیه شویم لازم است به این سوال پاسخ دهیم که سرّ اینکه اصولیون مباحث اصول عملیه را در اصول مطرح کرده اندچیست؟

واقعیت این است که سه حالت برای یک مجتهد پیش می آید؛ یک وقت فقیه به حالتی می رسد که برای او تحصیل قطع می شود مثل اینکه روایت متواتر و یا محفوف به قرینه ای پیدا می کند و ثانیا به دلیل قطع آور وقوف پیدا نمی کند اما به دلیلی که «فرغ عن حجیته فی هذا الحال» دسترسی پیدا می کند، در اینصورت نیز وظیفه او روشن است مثل اینکه به خبر واحدی دسترسی داشته باشد، حالت سوم این است که هیچ کدام از دو حالت قبل برایش ثابت نیست یعنی نه قطع پیدا کرده و نه چنین طریقی برای او وجود دارد بلکه شک به وظیفه فعلیه پیدا می کند. به اموری که وظیفه انسان در حالت سوم را مشخص می کند اصل عملی می گویند.

بنابراین چون واقعیت خارجیه این است که هر مجتهد و فقیهی این سه حالت برایش اتفاق می افتد علمای اصول برای روشن شدن حکم بابی گشوده اند تحت عنوان مباحث قطع، مباحث حجج و در نهایت مباحث اصول عملیه.

نکته:

بعضـی در بیـان فلسـفه اینکه اصول عملیه در اصول بحث می شود می گوینـد چون فقیه تارتـا نسـبت به بیان واقعی قطع دارد و تارتـا نسـبت به آن طریق معتـبر دارد و تارتـا هیـچ کـدام نیست یعنی نسـبت به واقع نه علم دارد و نه علمی، لکن این بیـان یک کـاستی دارد چون همـانطور که اصول عملیه نسـبت به احکام واقعیه جایگاه دارد نسـبت به اصل عملی محتمل نیز جایگاه دارد مثلاـ فرض کنیـد حکم نماز جمعه معلوم نیست نسـبت به اصل وجوب آن برائت جاری می شود اما این احتمال وجود دارد که شـارع در بـاب صـلاه اصـاله الاحتیـاط را قرار داده است در اینصورت از این اصـاله الاحتیاط محتمل نیز برائت جاری می شود بنابراین اینگونه نیست که جایگاه اصول عملیه فقط شک در حکم واقعی باشد،چون ممکن است نسـبت به اصل عملی ملزم نیز برائت جاری شود.

قبل از ورود به مباحث اصلی اصول عملیه اموری از باب مقدمه ذکر می گردد که این مباحث مقدماتی هم خودشان مهم هستند و هم حیث مقدمیت برای مباحث آتیه دارند؛

مباحث چهارده گانه مقدماتی:

فهرست مباحثی که طرح خواهیم کرد به قرار زیر است:

بحث اول: تعریف اصول عملیه

بحث دوم: بیان نسبت بین اصل و اماره و تفاوت آنها

بحث سوم: تقسیم اصول عملیه به عقلیه و شرعیه و بیان خصائص این دو

بحث چهارم: تقسیم اصول عملیه به تنزیلیه و غیرتنزیلیه و خصائص این دو

بحث پنجم: تقسیم اصول عملیه به حکمیه و موضوعیه و بحث از اینکه آیا هر دو داخل در محل بحث هستند یا نه؟

بحث ششم: تنقیح موارد شک و اشتباه و بیان مجاری اصول عملیه

بحث هفتم: تعداد اصول عملیه حکمیه و اینکه آیا همه آنها در اصول مورد بحث واقع می شوند یا برخی از آنها؟

بحث هشتم: توضیح اصاله الحذر و اصاله الاباحه و اینکه آیا این دو اصل عملی هستند یا نه؟ و اگر اصل عملی هستند آیا مرجع آنها همان برائت و اشتغال است یا نه؟

بحث نهم: نسبت تسمیه اصول عملیه حکمیه به دلیل فقاهتی و ادله دال بر احکام واقعیه به دلیل اجتهادی.

بحث دهم: آیا مفاد اصول عملیه حکم واقعی است یا نه؟ آیا به آن حکم ظاهری گفته می شود یا نه؟(که شیخ اعظم«ره» به آن پرداخته است).

بحث یازدهم: بحث از تعابیری که در کتب فقهیه و اصولیه دارج است مثل اینکه می گویند:«یقدم الدلیل علی الاصل» و یا می گویند:«ترجیح الادله علی الاصول» و یا می گویند: «یخرج عن الاصل بالدلیل» و یا گفته می شود یخصّص الاصل بالدلیل».

بحث دوازدهم: تاریخ اصول عملیه در فقه شیعه(که شهید صدر به آن پرداخته است).

بحث سیزدهم: موقف اصول عملیه در فقه عامه

بحث چهاردهم: آیا معیار مسائل اصولیه منطبق بر ابحاث اصول عملیه است یا نه؟

برای مطالعه مباحث فوق به رسائل و کفایه و کلمات محقق نائینی، محقق عراقی، محقق اصفهانی، محقق خویی، محقق امام و شهید صدر رضوان الله تعالی علیهم مراجعه شود.

بحث اول: حول تعریف الاصول العملیه

دو تعریف مدرسی برای اصول عملیه وجود دارد که به طور اختصار این دو تعریف مورد بررسی قرار می گیرد. از آنجا که مقصود از تعاریف این است که سیمای کلی معرَّف معلوم شود به همین دلیل نیاز نیست در تعریف توقف شود و حد حقیقی و رسم تمام عیار بیان شود بنابراین ما نیز بنا بر تفصیل در تعریف نداریم.

تعریف اول: تعریف محقق خراسانی«ره»

«المقصد السابع فی الأصول العملیه و هی التی ینتهی إلیها المجتهد بعد الفحص و الیأس عن الظفر بدلیل مما دل علیه حکم العقل أو عموم النقل»(۱) .

ایشان می گوید اصول عملیه عبارت است از اموری که مجتهد بعد از اینکه فحص نمود و یأس از دست یافتن به دلیل پیدا کرد به آن مراجعه می کند. مراد ایشان نیز از دلیل، امارات و حجج می باشد. حال این امور یا به حکم عقل هستند که می شود اصول عقلیه و یا به حکم شرع هستند که می شود اصول شرعیه.

این تعریف تعریف خوبی است لکن چند نکته نسبت به تعریف ایشان وجود دارد؛

۱-ایشان در تعریف گفت: «هی التی ینتهی إلیها المجتهد»، حال سوال این است که آیا فقط مجتهد به اصول عملیه منتهی می شود و اگر مقلد به آن برسد اصول عملیه نیست؟

۱- (۳) .کفایه الأصول، ص۳۳۷

در پاسخ باید گفت خیر، مقلّد هم می تواند به اصول عملیه منتهی می شود چون برای مقلّد نیز مانند مجتهد سه حالت قطع و ظن و شک حاصل می شود. چون یک وقت مقلّد یقین به حکم واقعی پیدا می کند مثل جایی که حکمی از ضروریات است، یک وقت نیز طریق معتبر برای مقلّد وجود دارد مثل فتوای مجتهد و یک وقت نیز به هیچکدام دست پیدا نمی کند مثل جایی که نه یقین دارد و نه مجتهدی پیدا می کند. حال آن اموری که وظیفه مقلّد را در صورت شک معین می کند اصل عملی است البته در اصول از چنین اصل عملی بحث نمی شود بلکه در فقه در باب اجتهاد و تقلید از آن بحث می شود.

۲-دومین نکته ای که در تعریف فوق وجود دارد این است که ایشان فرمود:«مما دل علیه حکم العقل» در حالیکه حکم عقل طبق برخی از مبانی درست است اما طبق مبنای تحقیق مبنی بر اینکه عقل حکم ندارد بلکه درک دارد این حرف درست نیست.

۳-نکته سوم تعریف محقق خراسانی«ره» این است که ایشان فرمود:«أو عموم النقل» این تعبیر نیز تعبیر دقیقی نیست چون آنچه که مهم است این است که دلیل نقلی دلالت بر اصل عملی کند و فرقی هم ندارد که این دلیل عموم داشته باشد یا نداشته باشد پس آنچه که لازم است نقل است «إمّا عمومه أو خصوصه».

۴-نکته دیگر که محقق حکیم«ره» به آن توجه کرده این است که قید «بعد الفحص و الیأس» دخالت در تعریف اصل عملی ندارد، بله به خاطر ادله ای که بعدا می گوییم اثبات می کنیم که باید بعد الفحص و الیاس باشد اما اگر کسی گفت چنین شرطی وجود ندارد اینگونه نیست که تعریف برای او صدق نکند بنابراین در اینصورت این قید توصیف به لحاظ ماهیت اصول عملیه نیست بلکه به لحاظ یک امر اتفاقی است که می گوید ادله ای وجود دارد که برای عمل به اصول عملیه باید فحص حتی الیاس پیش بیاید.

بنابراین اگر اصلاحاتی در تعریف محقق خراسانی«ره» انجام شود این تعریف تعریف قابل قبولی می شود.

تعریف دوم: تعریف شهید صدر«ره»

این تعریف از عبارات شهید صدر«ره» اصطیاد می شود؛

«أنها وظائف عملیه عقلیه فی قسم منها و نوع من الاحکام الظاهریه الطریقیه المجعوله بداعی تنجیز الاحکام الشرعیه أو التعذیر عنها فی قسم آخر منها».

این دو تعریف هر دو تعاریف خوبی است اما بیش از این معطل در تعریف نمی شویم و جلسه بعد مبحث دوم را مورد بررسی قرار می دهیم.

اصول عملیه /مباحث مقدماتی /نسبت بین اصل و اماره ۹۴/۰۶/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه /مباحث مقدماتی /نسبت بین اصل و اماره

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسه گذشته فهرست مباحث مقدماتی بیان شد و اولین مبحث که تعریف اصول عملیه بود نیز مورد بررسی قرار گرفت.

بحث دوم: نسبت بین اماره و اصل

دومین مبحثی که باید مورد بررسی قرار گیرد نسبت بین اماره و اصل و بیان فرق این دو است، روشن شدن این مساله مبدأ تصدیقی برای بحث مهم وجه تقدیم اصول بر امارات می باشد.

در بیان فرق بین اماره و اصل مسالک متفاوتی وجود دارد نزدیک به هشت یا نه مسلک در این مورد وجود دارد که متعرض آنها خواهیم شد:

وجوه مختلف در بیان نسبت بین اماره و اصل:

وجه اول:

این وجه وجه دومی است که شهید صدر«ره» در بحوث بیان کرده اما به حسب تاریخی ممکن است مقدم باشد به همین دلیل ابتدا این وجه مورد بررسی قرار می گیرد. این وجه می گوید فرق بین اماره و اصل در ناحیه موضوع اماره و اصل است. در اصول در ناحیه موضوع، شک اخذ شده اما در اماره در ناحیه موضوع اخذ شک نشده است، اخذ شک نیز آثاری دارد هم در باب حکم ظاهری و واقعی می توان از آن استفاده کرد و هم در باب تقدیم اماره بر اصل می توان از آن استفاده نمود. شاید از

کلمات شیخ اعظم«ره» در فرائد این فارق استفاده شود. برای اینکه مقصود از این فارق روشن شود باید گفت در اصطلاح به دو چیز موضوع گفته می شود؛ یکی چیزی که حکم بر آن جعل شده است مثل افعال مکلفین که گاهی ممکن است اماره حکمی برای آن قرار دهد مانند حرمت شرب توتون و گاهی نیز ممکن است حکم آن مشکوک باشد و دلیل بگوید «کل شیئ حلال حتی تعلم انه حرام» و اصطلاح دوم عبارت است از مکلف و مخاطبین که موضوع حکم هستند، در اینجا که گفته می شود در باب امارات در موضوع، شک اخذ نشده و در موضوع اصول، شک اخذ شده به هر دو اصطلاح قابل تفسیر است، اما به تفسیر دوم که در برخی کلمات مثل کلمات محقق خویی«ره» نیز بیان شده چون مخاطب در باب امارات شک ندارد اما در باب اصول شک دارد، چون اصول برای مکلفینی جعل شده که شک در حکم واقعی دارد اما امارات برای مکلفینی که شاک هستند جعل نشده است. و اما طبق اصطلاح اول نیز اینگونه گفته می شود که مثلا- «التتن المشکوک حکمه الواقعی حلال» و یا «التتن المشکوک حکمه مرفوع عنه» اما در امارات در فعل شرب توتون شک اخذ نشده است؛

ص: ۶

«الاتجاه الثانی- التفرقه بین الأماره و الأصل علی أساس ان موضوع الأصل أخذ فیه قید الشک بخلاف الأماره حیث لم یؤخذ فیه الا نفس قیام الأماره»(۱) .

اشکالات وجه اول:

بر وجه اول وجوهی از ایرادات بیان شده است که بیان می گردد:

اشکال اول:

این اشکال را محقق خویی«ره» و بزرگان دیگری بیان کرده اند و شهید صدر«ره» نیز آن را پذیرفته است و آن اینکه این مطلب در مقام اثبات و السنه ادله درست است یعنی در لسان روایات و ادله، شک را در اصول عملیه اخذ کرده اند مثلا گفته شده: «کل شیئ مطلق حتی یرد فیه النهی» و یا گفته شده:«کل شیئ لک حلال حتی تعلم انه حرام»، و در ادله خبر واحد چنین چیزی وجود ندارد و شکی اخذ نشده است، اما برهان به ما می گوید همانطور که در اصول، شک اثباتا و ثبوتا اخذ شده در امارات نیز قطعا شک اخذ شده است، اگر چه مولا تفوّه به آن نکرده است، آن برهان نیز این است که اگر در اماره اخذ شک نشود استحاله لازم می آید و التالی باطل و المقدم مثله، پس باید گفت در اماره نیز اخذ شک شده است.

توضیح مطلب: برای توضیح مطلب می گوییم وقتی مولا می خواهد حکمی جعل کند شش فرضیه محتمل است؛

فرضیه اول اینکه شارع مهملا جعل حکم کرده است و حتی برای خودش هم مهمل است یعنی نمی داند برای چه چیزی جعل حکم کرده است، بطلان این فرضیه روشن است چون جاعل توجه به موضوع دارد مخصوصا در حق شارع مقدس که چنین اهمالی در حق او محال است.

ص: ۷

۱- (۱) .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص۱۵

فرضـیه دوم این است که جاعل جعل خود را مقیـد کند به عالم به حکم، مثلا بگوید: «ای کسـی که یقین داری به حکم واقعی این حکم را برای تو جعل می کنم»، این فرضیه نیز باطل است چون چنین جعل حکمی لغو است.

فرضـیه سوم این است که جاعل حجیت را جعل کنـد برای کسـی که عالم به خلاف است و می داند که این اماره خلاف واقع است، مثلا می گویـد:«ای کسـی که واقع را می دانی و می دانی این اماره خلاف واقع است من این اماره را برای تو حجت می کنم»، این فرضـیه نیز باطل است بلکه از فرضـیه قبل اسوء حالا است چون در این فرض القاء در مفسده و اغراء به جهل صورت می گیرد.

فرضـیه چهـارم اینکه جاعـل جعـل خود را مقیـد به جـامع عـالم موافقت بـا واقع و عـالم مخـالفت بـا واقع کرده باشـد، مثلا می گویـد:«ای کسـی که عالم به حکم هستی(اعم از اینکه علم به مطابقت این حکم با واقع داری و یا علم به مخالفت این حکم با واقع داری) من این اماره را برای تو حجت می کنم»، این فرضیه نیز باطل است چون هر دو طرفش قبلا باطل شد.

فرضـیه پنجم این است که جاعل حکم را مقیـد کنـد به جامع بین عالم به مطابقت و عالم به مخالفت و شاک مثلا بگویـد: «ای عـالم به مطـابقت و یـا عـالم به مخالفت و یا ای شاک من این اماره را برای تو جعل کردم»، این فرضـیه نیز باطل است چون دو طرف آن باطل است در نتیجه این فرضیه باطل می شود.

ص: ۸

فرضـیه شـشم نیز این است که جاعـل حکم خـود را مقیـد به شـک کنـد و بگویـد: «ای شـاک من این امـاره را برای تو حجت کردم»، این فرضیه صحیح است و مشکلی ندارد پس برهان می گوید این فرض ششم درست است که اخذ شک شده است.

بنابراین به حکم برهان فوق در امارات نیز شک اخـذ شده است. این مسـلکی است که محقق نائینی«ره» و محقق خویی«ره» آن را پذیرفته اند.

جواب اول به اشکال اول:

این برهان به دو بیان دچار اشکال است:

بیان اول:

بیـان اول مطلبی است که خود این بزرگـان در جاهـای دیگری فرموده انـد و اینجا مورد غفلت واقع شـده و آن اینکه اطلاق نه جمع قیود است و نه رفض قیود است، بلکه اطلاق آمـدن حکم بر نفس طبیعت است به همین دلیل می گویند شـمول اطلاق بر مواردی که اثری نـداد موجب لغویت نمی شود بنابراین اگر شارع بگویـد:«خبر الواحد حجه» و این جعل حجیت شامل عالم به مطابقت و شاک بشود اشکالی ندارد و لغویتی هم لازم نمی آید. مثل اینکه آینه بلند کرده تا زید را نشان دهد اما در کنار زید عمرو و بکر را نیز نشان می دهـد، پس می توان گفت جعل حاکم مقیـد به عالم به مطابقت نیست مقیـد به شاک هم نیست اما بواسـطه اطلاـق شامل هر دو می شود، بله اگر مراد از اطلاق جمع القیود و یا رفض القیود بود لغویت لازم می آمـد. پس اینکه شما می گویید جعل اماره حتما باید مقید به شاک باشد تمام نیست.

بیان دوم:

بیان دیگر این است که اگر قائل به خطابات قانونی شدیم (همانگونه که مرحوم امام قائل به این مبناست و برخی ادعا کرده اند که محقق خراسـانی«ره» نیز همین مبنا را اتخاذ کرده است) باز هم این اشـکال تمام نیست چون طبق این مبنا دایره اطلاق اوسع می شود و حتی شامل موردی که عالم به مخالفت اماره با واقع است نیز می شود.

ص: ۹

البته این اشکال اشکالی مبنایی است و مستدل محترم(محقق خویی«ره») می تواند از آن تخلص بجوید چون او این مبنا را قبول ندارد.

جواب دوم به اشکال اول: شک قید نیست بلکه مورد است

دو اشکال دیگر نیز در کلمات نسبت به این برهان شده است، اشکال اول این است که مقتضای این برهان این نیست که باید اخذ شک شود بلکه مقتضای آن این است که باید شک مورد ملاحظه باشد ولو موردا، و فرق است بین اینکه شک قید باشد یا مورد باشد، در قید همانگونه که در تعریف آن گفته اند تقید جزء است و قید خارجی است یعنی دایره موضوع ضیق می شود اما مورد اینگونه نیست یعنی در موضوع ضیقی ایجاد نمی شود، مثلا موضوع آیات شریفه قرآن انسان است اما آیا انسان های موجود در عالم موضوع آن است یا انسان هایی که بعدا هم می آیند جزء موضوع آیات است؟ بله مورد این آیات انسان هایی هستند که در دنیا موجود هستند اما موضوع آیات مقید به این مورد نمی باشد. در اینجا نیز همینگونه است یعنی شک مورد است نه اینکه قید باشد.

مناقشه در جواب دوم:

از این مطلب شهید صدر«ره» و برخی دیگر جواب داده اند و گفته اند مورد بودن بالاخره تقیید در عبارت است چون موضوع اوسع نیست بلکه مورد موضوع را تحدید می کند اگر مورد ملاحظه نیست اشکال لغویت برمی گردد و اگر مورد ملاحظه است پس شک اخذ شده است پس مورد بودن چیزی را حل نمی کند چون جاعل حکم را برای کسی جعل می کند که شک دارد. پس این جواب تمام نیست و نمی توان از برهان با این بیان تخلص جست.

جواب سوم به اشکال اول: اخذ شک در امارات موجب تناقض است

اشکال دیگر این است که در مقابل برهانی که شما بیان کردید مبنی بر اینکه در موضوع امارات نیز شک اخذ شده است برهانی وجود دارد مبنی بر اینکه در امارات اخذ شک ممتنع است.

چون اخذ شک در امارات منجر به تناقض می شود چون امارات معتبر است به طریق بودن ویعنی جاعل کسی را که اماره برای او قائم شده است را عالم می داند حال اگر بر شاک بودن او تحفظ کند تناقض پیش می آید یعنی معنایش این است که شارع بگوید:«ای شاک تو عالمی».

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /فرق بین اصول عملیه و امارات ۹۴/۰۶/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /فرق بین اصول عملیه و امارات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فوارق اصول و امارات بود، فارق اول این بود که در باب اصول شک در موضوع حکم واقعی اخذ شده است برخلاف امارات که شک در موضوع اخذ نشده است.

بر وجه اول اشکالاتی وارد بود، اشکال اول این بود که اگر چه در ادله لفظیه دال بر حجیت امارات شک اخذ نشده است اما مقتضای برهان این است که در باب امارات نیز شک اخذ شده باشد، دو پاسخ به این اشکال در جلسه گذشته بیان شد، پاسخ اول این بود که این برهان باطل است، چون اطلاق برای طبیعت وضع شده است پس جامع عالم به وفاق و عالم به خلاف و شاک می باشد، مشکل لغویت نیز پیش نمی آید.

پاسخ دوم بر این برهان نیز این بود که مقتضای این برهان این نیست که شک در موضوع امارات اخذ شده است بلکه مقتضای این برهان این است که ممکن نیست اصلا شک ملحوظ نباشد و ملحوظ بودن با مورد بودن شک نیز سازگاری دارد و بین مورد بودن و قید بودن فرق است چون اگر قید باشد تقید جزء است و قید خارجی است اما مورد به هیچ وجه باعث تقیید نمی شود، به تعبیر محقق عراقی«ره» این یک قضیه حینیه است، در این پاسخ مناقشه شد و آن اینکه مقتضای این بیان نیز تقیید در عبارات است چون بالاخره به شک توجه کرده و آنرا موضوع قرار داده است و همین مقدار موجب تضییق موضوع می شود.

ص: ۱۱

جواب سوم به اشکال اول: اخذ شک در امارات موجب تناقض است

جواب سوم به اشکال اول این است که در مقابل این برهان، برهان دیگری وجود دارد که دلالت بر استحاله اخذ شک در موضوع امارات دارد که نتیجه این می شود که یا موجب تردید در برهان مورد بحث می شود چون می فهمیم که یکی از این

برهـان هـا غلـط است و یـا اگر برهـان دوم صـحیح است می فهمیم که برهان اول باطل است اگر چه نفهمیم علت بطلانش چه بوده است.

برهـان این است که مجعول در بـاب امارات تتمیم کشف و اعتبار عالم شـدن مَن عنـده الاماره است یعنی وقتی خبر زراره قائم شـد گویـا شـارع می گویـد تو عالم هستی، حال این اعتبار علمیت در امارات با اخـذ شک در موضوع امارات تنافی دارد، زیرا اگر عالم است معنا ندارد او را شاک فرض کنند و برای او جعل علمیت کنند.

سه مناقشه در این جواب ممکن است وجود داشته باشد؛

مناقشه اول در جواب سوم:

این سـخن مبنی بر این است که مجعول در امارات جعل علمیت و تتمیم کشف باشد همانگونه که محقق نائینی«ره» قائل به آن است اما اگر کسـی مثل محقق خراسانی«ره» بگوید مجعول در باب امارات، معذریّت و منجزیّت است به این معنا که شارع می گویــد اگر اصـابه بـه واقـع کرد مـن آن را منجز قرار دادم و در مـوارد مخـالفت آن را معـذر قرار دادم. در ایـن صـورت جعل منجزیت و معـذریت تنافی با شاک نـدارد. زیرا انسان شاک هم میتوانـد معـذر و منجز داشـته باشـد. همان طور که در شـبهات حکمیه قبل از فحص منجّز وجود دارد و بعد از فحص و فقد دلیل معذّر است.

ص: ۱۲

و یا اگر مجعول در باب امارات مبنای «عامل معامله الواقع» باشد یعنی شارع می گوید با مودای اماره معامله واقع را بکن به این معنا که اگر واقعا فهمیده بودی نماز جمعه واجب است چه می کردی؟ حال هم که این خبر به تو رسیده است همان معامله را کن. بدون اینکه اعتبار عالم بودن کند. طبق این مبنا نیز منافاتی با شاک بودن ندارد.

همچنین اگر مجعول در باب امارات «تنزیل مؤدا منزله الواقع» باشد نیز اشکال تنافی پیش نمی آید، یعنی شارع بگوید من مودای اماره را واقع عنوانی قرار دادم به این معنا که من در محیط قانونگذاری مودای اماره را واقع می انگارم همانگونه که محقق اصفهانی«ره» این مبنا را پذیرفته است در اینصورت نیز اشکال تنافی پیش نمی آید.

بنابراین این سخن مبتنی بر مبنایی است که به نظر آنها خطاست.

مناقشه دوم در جواب سوم:

این مناقشه جواب اساسی است و در کلمات محقق خویی«ره» به مناسبت هایی آمده است و آن این است که در تناقض وحدات ثمانیه لازم است و اینجا چنین وحدتی وجود ندارد

در اینجا آن چه مأخوذ در ناحیه موضوع است شک وجدانی است و آن چه مجعول است علمیت تعبدی است. بنابراین تناقض و تضادی وجود ندارد. این مناقشه طبق همه مبانی به جواب سوم وارد می شود.

مناقشه سوم در جواب سوم:

در بعض از ادله داله بر امارات قید شک وجود دارد، حتی در بهترین ادله مثل کتاب مانند «فأسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون» که هم در باب حجیت خبر واحد و هم در باب تقلید به آن استدلال شده است.

بنابراین در لسان شارع عدم العلم و شک در امارات اخذ شده است و وقوع شیء دلالت بر امکان آن دارد، پس این برهان که دلالت بر استحاله اخذ شک در باب امارات می کند صحیح نیست.

بررسی این اشکال در ایراد بعدی بیان خواهد شد.

اشکال دوم به وجه اول:

اشکال دیگری که به فارق اول وارد می شود و محقق خویی«ره» در باب قطع به مناسبتی آن را بیان کرده است این است که؛ اینکه شما می گویید در باب اصول، شک اخذ شده و در باب امارات، شک اخذ نشده است خلاف واقع است چون در بعضی ادله امارات شک اخذ شده است مانند آیه شریفه ای که بیان شد «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون».

جواب به اشکال دوم:

حق این است که این مناقشه حتی بر مبنای خود ایشان وارد نیست زیرا همان طور که ایشان در باب ادله حجیت خبر واحد فرموده اند نمی شود به این آیه بر حجیت خبر واحد استدلال کرد زیرا دو قرینه در آیه وجود دارد که دلالت می کند بر اینکه مراد این است که «فاسئلوا حتی تعلموا» فلذا اصلا مربوط به امارات و باب ظن نیست بلکه برای رسیدن به علم و قطع است؛

قرینه اول: یک قرینه این است که آیه شریفه سوال از اهل ذکر را تعلیق بر ندانستن کرده یعنی درمان درد ندانستن را سوال از اهل ذکر بیان می کند.

قرینه دوم: مورد این آیه شریفه یهود و مسئله نبوت رسول خداست که دستور می دهد از علمای یهود سوال کنند تا نبوت برایشان ثابت شود. باب اصول اعتقادات باب اتکاء بر امارات ظنیه نیست بلکه باب تحصیل یقین است. پس به حکم این دو قرینه به وسیله این آیه شریفه نه می توان برای حجیت خبر واحد استدلال آورد و نه برای لزوم تقلید از مجتهد.

لا اقل این که اگر هم تردید کنیم ظهور در باب امارات ندارد بلکه اجمال وجود دارد و نمی توان به آن استدلال کرد.

نکته:

بـا توجه به اشـکال قبـل که می گفت اخـذ شـک در بـاب امارات ممتنع است می توان جواب دیگری به این اشـکال داد و آن اینکه وقتی اخـذ شـک در امـارات ممتنع بود بنـابراین دیگر نمی توان این آیه را مربوط به بـاب امـارات دانست بلکه بایـد آنرا مربوط به باب دیگری دانست، البته این جواب در صورتی است که برهان دال بر استحاله اخذ شک در امارات تمام باشد.

اشکال سوم به وجه اول:

شما می گویید در اصول همه جا شک اخذ شده است این حرف درست نیست چون اصول عملیه ای داریم که اثباتا اخذ شک نشـده و ثبوتا هم نمی شود شک اخذ شده باشد و آن باب استصـحاب است، مرحوم امام در انوار الهدایه می گوید اخذ شـک در موضوع استصـحاب غیر معقول است چون مستلزم تناقض در تشریع است چون در ادله استصحاب کلماتی به کار رفته که به دلالت التزام می گویـد شک اخذ نشده است و ثانیا در مقام ثبوت مجعول در باب استصـحاب، تحفظ بر یقین است و تحفظ بر یقین بـا شـک سازگاری نـدارد، البته ایشان در آن دوره استصـحاب را اماره می دانست نه اصل، لکن ما با اسـتدلال ایشان کار داریم ایشان می گوید:

«بـل یمکن أن یقـال: إنّ أخـذ الشـکّ موضوعا فی الاستصـحاب غیر معقول؛ للزوم التناقض فی عالم التشـریع، فإنّ الحکم بعـدم نقض الیقین بالشکّ أو عدم دخول الشکّ فی الیقین هو اعتبار بقاء الیقین و حفظه و إطاله عمره فی عالم التشـریع، و لازمه إزاله الشکّ و إقامه الیقین مقامه، و إبطاله و إبقاء الیقین، فلو أخذ الشکّ فی موضوع الاستصـحاب للزم اعتبار بقائه و حفظه، و الجمع بین الاعتبارین تناقض»(۱) .

۱- (۱) انوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه، ج ۱، ص۱۱۷.

این فرمایش نظیر فرمایش کسی بود که می گفت در امارات نمی تواند شک مأخوذ باشد.

جواب اول به اشکال سوم:

مرحوم امام در دوره بعد در حاشیه بر انوار الهدایه، خود از این مطلب عدول کرده است، خلاصه فرمایش ایشان این است که آن چه از ادله استصحاب برداشت می شود ادامه یقین نیست بلکه می فرماید یقین یک چیز مبرمی است که به این راحتی نباید از آن دست برداشت. بنابراین نکته استصحاب اطاله الیقین نیست؛

«لیس بصدد اطاله عمر الیقین و اعطاء تمامیه الکشف بل العنایه انما هی الی ان الیقین لکونه امرا مبرما لا ینبغی ان ینقض بالشک الذی لیس له ابرام».

مناقشه در جواب اول:

ممکن است کسی در این پاسخ مناقشه کند که در این مطلب که نکته استصحاب این است که سزاوار نیست دست از آن برداری آیا یقین زائل شده مراد است یا یقین باقی؟ مسلما اشکالی در دست برداشتن از یقین زائل نیست. بنابراین اگر چه این گونه معنا کنیم اما به دلالت التزام باز شارع آن یقین را مطول العمر و باقی می داند که می گوید دست از آن برندار.

جواب دوم به اشکال سوم:

جواب اصلی همان مطلبی است که در اشکال قبل توضیح داده شد و آن اینکه بله اخذ شک شده ولی این شک شک وجدانی است و آنچه که مجعول است تعبدی است به این معنا که شارع می گوید: «ای شاک وجدانی در عالم اعتبار حکم یقین بر تو بار است» یعنی حکم تو این است که دست از احکام و آثار یقین سابق بر نداری.

تاکنون اشکالات سه گانه فارق اول دفع شد لکن حق این است که این فارق خالی از اشکال نیست.

چون ما نه برهان داریم بر اینکه باید شک اخذ شود و نه برهان بر امتناع آن داریم، با این حال به دو بیان می توان گفت اخذ شک در موضوع امارات شده است در نتیجه به فارق اول اشکال وارد می شود که توضیح آن در جلسه بعد بیان خواهد شد.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل ۹۴/۰۶/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل

اشکال چهارم به وجه اول از وجوه فرق بین اصل و امارات:

همانگونه که گذشت سه اشکال قبل به وجه اول وارد نبود لکن اشکال دیگری می توان به این وجه وارد کرد به دو بیانی که ذکر می گردد؛

بیان اول برای اشکال چهارم:

ظاهر این است که امارات تاسیسیه در شرع وجود ندارد بلکه همه امضاییه هستند مثلا ظواهر و امارات و سوق و ید نزد عقلاء معتبر است و شارع نیز آنها را معتبر دانسته است، وقتی اینگونه شد که امارات امضایی است قطعا تتقدر بقدرها عند العرف، یعنی همان چیزی که نزد عرف است شارع نیز همان را امضاء می کند و ما میبینیم که در موضوع امارات عند العرف شک ماخوذ است به این معنا که عقلاء امارات را برای کسی حجت می دانند که نه علم به وفاق دارد و نه علم به خلاف، پس انسانی که شاك است عمل به امارات می کند.

بنابراین چون ادله حجیت امارات در شرع امضایی است همانطوری که در بناء عقلاست امضا شده و دلیلی بر تغییر این بناء نزد شارع نداریم.

ص: ۱۷

بیان دوم برای اشکال چهارم:

اگر هم فرض کنیم که امارات تاسیسی هستند لکن باز هم به فارق اول اشکال وارد می شود چون حجیت شارع انصراف پیدا می کند به همان چیزی که نزد عقلاء مرتکز است و آن این است که امارات برای انسان شاك جعل می شود و الا کسی که یقین به خلاف دارد کاری به اماره ندارد، پس این اشکال اشاره به یک فهم عقلایی دارد به خلاف اشکال اول که برهان بود. در نتیجه از کلام شارع متبادر به ذهن عقلاء نمی شود الا همین معنایی که می فهمند و آن این است که امارات برای شاك جعل شده است بنابراین به قرینه انصراف باید گفت در موضوع امارات نیز شک اخذ شده است.

بنابراین این عبارت شارع که می گوید خبر ثقه حجت است انصراف دارد به اینکه عند العقلاء چون امارات را برای شاک حجت می دانند پس منصرف الیه این امارات نیز همین می باشد. پس متبادر نمی شود از سخن شارع الا اینکه شارع آن را برای شاک حجت کرده است نظیر مواردی که امور مرتکزه در اذهان موجب انصراف می شود.

پس حق با مستشکلین است و وجه اول فرق تمام نیست اما نه به اشکالات سه گانه ای که گذشت بلکه به این دو بیانی که ذکر گردید.

وجه دوم فرق بین اصول و امارات:

به بعضی از بزرگان نسبت داده اند که امارات و اصول هیچ فرقی ندارند الا در مقام اثبات، چون در مقام اثبات و بیان ادله، در اصول، شک اخذ شده است اما در ادله امارات، اخذ شک نشده است، پس فرق بین امارات و اصول یک امر ثبوتی و واقعی نیست بلکه فقط یک امر اثباتی است.

ص: ۱۸

محقق نـائینی«ره» چنـد جـا به مناسـبت هـای مختلـف این مطـالب را بیـان کرده است؛ یکی در مبحث قطع و یکی هم در جلد چهـارم در مبـاحث استصـحاب و تعـادل و تراجیـح بیـان کرده است، از آنجا که مطالب جلـد چهارم اجمع است به همین دلیل عبارت ایشان را از اینجا نقل می کنیم؛

«و تحقیق الکلام فی ذلک یستدعی بیان ما تمتاز به الأمارات عن الأصول موضوعات و حکما.

أمّا امتیازها من حیث الموضوع فبأمور:

الأوّل: عـدم أخذ الشکّ فی موضوع الأماره و أخذه فی موضوع الأصل، فانّ التعبّد بالأصول العملیّه إنّما یکون فی مقام الحیره و الشکّ فی الحکم الواقعی، فقـد أخـذ الشکّ فی موضوع أدلّه الأصول مطلقا محرزه کانت أو غیر محرزه، بخلاف الأمارات، فانّ أدلّه اعتبارها مطلقه لم یؤخذ الشکّ قیدا فیها، کقوله علیه السلام «العمری ثقه فما أدّی إلیک عنّی فعنّی یؤدّی».

نعم: الشـکّ فی باب الأمارات إنّما یکون موردا للتعبّـد بها، لأنّه لا یعقل التعبّـد بالأماره و جعلها طریقا محرزه للواقع مع انکشاف الواقع و العلم به، فلا بـدّ و أن یکون التعبّـد بالأماره فی مورد الجهل بالواقع و عـدم انکشافه لـدی من قامت عنده الأماره، و لکن کون الشکّ موردا غیر أخذ الشکّ موضوعا، کما لا یخفی»(۱) .

اشکال به وجه دوم:

این فرمـایش محقق نـائینی«ره» را برخی حمل بر وجه دوم کرده انـد ولی به نظر می رسـد مراد ایشان از این عبارات همان وجه اول می باشـد ولی اگر هم چنین وجهی مراد باشـد همـانگونه که شـهید صـدر«ره» سـومین وجه از وجـوه را همین وجه معرفی کرده است حق این است که چنین افتراقی اگر هم وجود داشته باشد قابل اعتنا نیست چون اثری بر آن مترتب نیست،

۱- (۱) .فوائد الاصول، ج ۴، ص ۴۸۱

وجه سوم فرق بین اصول و امارات:

این وجه از محقق نـائینی«ره» است که اصـل آن در کلام مرحوم شـیخ اعظم نیز هست و آن اینکه یک فرق ماهوی بین اماره و اصـل وجود دارد و این فرق هم یـک فرق حقیقی است نه مجعول شـارع، آن فرق این است که در بـاب امارات یک کاشف و طریق وجود دارد که واقع را نشان می دهـد ولو کشف ناقص است اما در باب اصول کاشـفی وجود نـدارد چون مجرای اصول عملیه شک است و در شک هیچ طریقیتی وجود ندارد.

حـال از این فرق واقعی و تکوینی مطلبی تفرع پیـدا می کنـد و آن اینکه در بـاب امارات مجال برای اینکه شارع جعل طریقیت کنـد وجود دارد چون طریقیت ناقصـی وجود دارد و شـارع آنرا تتمیم می کنـد به خلاف اصول که چون هیـچ طریقیتی وجود ندارد شارع نیز نمی تواند آنرا معتبر بداند و تتمیم کند.

پس فرق بین امـاره و اصـل این است که این دو یـک امتیاز تکوینی دارنـد و آن اینکه در اماره کشف وجود دارد و کشف نیز یـک امر ذاتی است همانگونه که طریقیت و کاشـفیت در قطع نیز ذاتی است با این تفاوت که طریقیت در اماره ناقصه است اما در قطع نـاقص نیست، به خلاـف اصل که کشف در آن وجود نـدارد، حال وقتی طریقیت ذاتی اماره شـد امکان نـدارد به نحو جعل مرکب طریقیت برای آن جعل شود بله جعل بسـیط اشکال ندارد یعنی خدا مظنه را خلق فرماید اما اینکه به مظنه کاشفیت ناقصه بدهـد امکان پذیر نیست چون امکان ندارد ذاتیات را به ذاتیات بدهیم و جعل مرکب بین ذات و ذاتیات ممکن نیست به خلاـف جعـل بسـیط که ممکن است و این همـان مطلب معروفی است که می گوینـد :«مما جعـل الله مشـمشه مشمشه و لکن اوجدها». اما این سخنان در مورد شک وجود ندارد چون هیچ واقع نمایی و طریقیتی در شک وجود ندارد؛

ص: ۲۰

«الأمر الثانی: الأماره إنّما تکون کاشفه عن الواقع مع قطع النّظر عن التعبّد بها، بخلاف الأصول العملیّه، غایته أنّ کشفها لیس تامّا کـالعلم، بل کشـفا ناقصا یجامعه احتمال الخلاف، فکلّ أماره ظنّیه تشارک العلم من حیث الإحراز و الکشف عمّا تحکی عنه، و الفرق بینهما إنّما یکون بالنقص و الکمال، فانّ کاشـفیّه العلم و إحرازه تامّ لا یجمع معه احتمال الخلاف، و أمّا کاشـفیّه الأماره و إحرازها فهو ناقص یجتمع معه احتمال الخلاف، فالأمارات الظنّیه تقتضی الکشف و الإحراز بذاتها مع قطع النّظر عن التعبّد بها، و إنّمـا التعبّـد یوجب تتمیم کشـفها و تکمیـل إحرازهـا بإلغاء احتمال الخلاف. و أمّا أصل الکشف و الإحراز الناقص: فلیس ذلک بالتعبّد، و لا یمکن إعطاء صـفه الکاشفیّه و الإحراز لما لا یکون فیه جهه کشف و إحراز، فالکشف الناقص فی الأماره کالکشف التامّ فی العلم لا یمکن أن تناله ید الجعل، و إنّما الّذی یمکن أن تناله ید الجعل هو تتمیم الکشف بإلغاء احتمال الخلاف و عدم الاعتناء به»(۱) .

اشکال به وجه سوم:

قسـمت اول این مطلب هیـچ منـاقشه ای در آن نیست چـون معلوم است که در امـارات کاشـفیت است و در اصول نیست. لکن ظاهر این عبارت که تتمیم کشف اتفاق می افتـد مورد اشـکال است چون فرقی بین ظن و شک نیست اگر می توان طریقیت را به ظن داد به شک هم باید بتوان طریقیت و کشف داد، پس همانطوری که در باب ظن شارع تعبد به تتمیم کشف می کند در بـاب شک نیز امکان دارد که تعبـد به یکی از دو طرف شک نمایـد، بله یک مطلب اینجا وجود دارد و آن اینکه تناسب عرفی نـدارد چون جـایی که امـاره وجود دارد و مقـداری واقع نمـایی دارد می گویـد خودت را عـالم بینـدار امـا در جایی که حالت روانی شک محض است در اینصورت درست است اشـکال نـدارد که بفرمایـد خودت را عالم به یک طرف بینـدار اما تناسبی نـدارد که شارع در این مورد نیز تتمیم کشف بفرمایـد. به احتمال قوی مقصود محقق نائینی«ره» نیز همین باشـد نه ظاهر مطلبی که مورد اشکال قرار گرفت.

ص: ۲۱

۱- (۲) - .فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۴۸۱ و ۴۸۲

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اصل و اماره ۹۴/۰۶/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اصل و اماره

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسات گذشته سه وجه از وجوه فرق بین اماره و اصل بیان گردد و مورد بررسی قرار گرفت.

وجه چهارم فرق بین اصول و امارات:

این فرق یک فرق محتوایی در ناحیه مجعول در باب امارات و اصول می باشد که محقق نائینی«ره» آن را بیان نموده است. ایشان می فرماید امارات و اصول در ناحیه مجعول با یکدیگر تفاوت دارند ولو از نظر موضوع تفاوت نداشته باشند.

فرمایش ایشان در جاهای مختلف با یکدیگر متفاوت است لکن حاصل کلمات ایشان در ضمن مقدمات زیر ذکر می گردد؛

مقدمه اول: شارع مقدس مانند عقلاء در موارد جعل حجج و اعتبارات از آنچه که حجت ذاتی است یعنی قطع کپی برداری می کنند.

مقدمه دوم: در حجت ذاتی یعنی قطع پنج جهت وجود دارد؛

جهت اول این است که قطع و یقین یک حالت نفسانی برای انسان است یعنی وقتی کسی قطع پیدا می کند نفس او متصف به حالت قطع می شود.

جهت دوم این است که این قطع کاشفیت و طریقیت دارد به این معنا که قطع و یقین انسان را با واقعیت خارجی پیوند می زند، تعابیری مثل طریقیت، کاشفیت و واسطه در اثبات بودن نیز به همین معنا برمی گردند.

جهت سوم این است که وقتی این قطع متعلق به امر محبوب و مورد اشتیاق و یا متعلق به امر محذًّر عنهی بشود این قطع، قاطع را تحریک می کند که عملی مناسب با آن مقطوع انجام دهد، مثلا کسی که قطع به آب پیدا می کند تحریک می شود که به سمت آب برود و آن را بنوشد و یا کسی که قطع پیدا می کند به اینکه فلان حیوان اسد است و از طرفی قطع پیدا می کند به اینکه اسد برای انسان موجب ضرر است این دو قطعی باعث می شود که او از اسد فرار کند.

ص: ۲۲

جهت چهارم این است که کسی که قطع به امری پیدا می کند کاری که در مواجهه با قطع انجام می دهد این است که مقطوع را بنابر واقع می گذارد، پس این قطع اقتضاء می کند که قاطع که به سمت انجام متعلق حرکت می کند آن را بنابراینکه واقع

است انجام دهد.

جهت پنجم نیز این است که اگر قطع و یقین تعلق به چیزی بگیرد که صلاحیت تنجز داشته باشد موجب تنجز و تعذیر آن می شود مثل امر مولا که قابلیت صفت تنجز را دارد.

مقدمه سوم:

این امور خمسه برخی بر برخی دیگر ترتب دارد مثلا- ایشان می گوید رتبه جهت ثانیه متاخر از رتبه جهت اولی است و رتبه ثالثه و رابعه متاخر از ثانیه هستند یعنی چون این قطع واقع را نشان داده است و به آن نیاز دارد از این جهت به سمت متعلق قطع حرکت می کند پس چون واقع محبوب شخص است از این جهت عطشان به دنبال آبی می رود که یقین به آن پیدا کرده است و اما جهت خامسه که تنجیز و تعذیر باشد مترتب بر ثانیه است ولی در عرض ثالثه و رابعه قرار دارد یعنی نه ازآنها تولد پیدا می کند و نه منشا ثالثه و رابعه است.(البته مقرر محترم فوائد الاصول در هامش این نکته را توضیح داده که جهت ثالثه در مواردی که امر مولا- باشد مترتب بر خامسه است مثلا- در امر «صل» به این دلیل به دنبال اتیان صلاه می رویم که امر «صل» تنجز پیدا کرده است).

بعد از روشن شدن این مقدمات ایشان می گوید این واقعیتی است که در حجج ذاتیه وجود دارد، حال مقنن گاهی از جهت ثانیه کپی برداری می کند یعنی برای چیزی تعبدا همان حیثیت دوم را جعل می کند، در این موارد به چنین چیزی اماره گفته می شود به همین در اماره حیثیت کاشفیت و طریقیت وجود دارد.

ص: ۲۳

گـاهی نیز مقنن از جهت ثالثه کپی برداری می کنـد یعنی می گویـد به این کار عمل کن و جری عملی به آن داشـته باش، در اینصورت به چنین چیزی اصل عملی غیر محرز گفته می شود.

گـاهی اوقـات نیز ممکن است مقنن از جهت ثالثه و رابعه کپی برداری می کنـد یعنی می گویـد به این عمل از باب اینکه واقع است عمل کن که در اینصورت به آن اصل محرز می گویند؛

«و أمّا امتیازها عنه حکما: فهو أنّ المجعول فی الأمارات إنّما هو الجهه الثانیه من الجهات الثلاث الّتی یقتضـیها العلم الطریقی، و هی: کونه صـفه قـائمه فی النّفس، و کونه کاشـفا و طریقـا إلی المعلوم، و کونه محرّکا عملا نحو المتعلّق. فهـذه الجهات الثلاث کلّها مجتمعه فی العلم الطریقی.

و المجعول فی باب الأمارات إنّما هو الجهه الثانیه من هذه الجهات، و فی باب الأصول العملیّه المحرزه إنّما هو الجهه الثالثه.

و أمّا الجهه الأولی: فهی من اللوازم التکوینیّه للعلم الوجـدانی غیر قابله لأنّ تنالها یـد الجعل التشـریعی، و قد تقدّم تفصـیل ذلک کلّه فی الجزء الثالث من الکتاب عند البحث عن قیام الطرق و الأصول مقام القطع الطریقی، و إجماله:

هو أنّ العلم عبـاره عن الصوره الحاصـله فی نفس العالم و بتوسّط تلک الصوره ینکشف ذو الصوره و یکون محرزا لـدی العالم، فالعـالم إنّمـا یری ذا الصوره بتوسّـط الصوره المرتسـمه فی النّفس، و من هنا یکون المعلوم أوّلا و بالـذات نفس الصوره و لأجل کونهـا مطـابقه لـذی الصوره یکون ذو الصوره معلومـا ثانیـا و بالتبع، و هـذا من غیر فرق بین أن یکون العلم من مقوله الکیف أو الفعـل أو الانفعـال أو غیر ذلـک، فـانّه علی جمیع التقـادیر لاـ یتعلّق العلم بالـذوات الخارجیّه إلّا بتوسّط ما یکون بمنزله المرآه و القنطره لها، فکاشـفیّه العلم عن المتعلّق إنّما تکون بعد قیام الصوره فی النّفس فیتعقّبها الکاشفیّه و الإحراز، ثمّ یتعقّب الکاشفیّه و الإـحراز الحرکـه و الجری العملی نحـو المتعلّق، فالعطشـان العـالم بوجـود المـاء فی المکـان الکـذائی یطلبه و یتحرّک نحـوه، و الخـائف العـالم بوجـود الأسـد فی الطریـق یفرّ منه و یـترک سـلوکه، فـالجری العملی و حرکه العضـلات إنّمـا یکون بعـد إحراز المتعلّق.

فهـذه الجهات الثلاث مترتّبه فی الوجود، بمعنی أنّ الجهه الأولی متقدّمه علی الجهه الثانیه رتبه و الجهه الثانیه متقدّمه علی الجهه الثالثه کذلک»(۱) .

در ادامه ایشـان توضـیحات بیشـتری می دهـد که نـتیجه آن این است که پنـج جهت در حجت ذاتی وجود دارد پس خوب بود ایشان از اول می فرمود پنج جهت وجود دارد نه اینکه ابتدا سه امر را بفرماید و بعد دو مورد دیگر را اضافه کند؛

«نعم: للعلم جهه رابعه، و هی: کونه مقتضـیا للتنجّز عنـد المصادفه و المعذوریّه عند المخالفه، و هذه الجهه إنّما تکون فی عرض اقتضائه الحرکه و الجری العملی فالجهه الثالثه و الرابعه ممّا یقتضیهما العلم من الجهه الثانیه، و هی: الإحراز و الکاشفیّه.

إذا تبیّن ذلـک، فنقول: إنّ المجعول فی بـاب الطرق و الأمـارات إنّما هو الطریقیّه و الکاشـفیّه و الوسـطیّه فی الإثبات، بمعنی: أنّ الشارع جعل الأماره محرزه للمؤدّی و طریقا إلیه و مثبته له، بناء علی ما هو التحقیق عندنا: من أنّ الطریقیّه بنفسها تنالها ید الجعل کسائر الأحکام الوضعیّه، بل الطریقیّه أیضا کالملکیّه و الزوجیّه من الأمور الاعتباریّه العرفیّه الّتی أمضاها الشارع فانّ

الظـاهر أنّه لیس فیما بأیـدینا من الطرق و الأمارات ما یکون مخترعا شـرعیّا، بل جمیع الطریق و الأمارات ممّا یتعاطاها یـد العرف فی إثبات مقاصدهم، کالأخذ بالظواهر و العمل بالخبر الواحد و نحو ذلک من الطرق و الأمارات، فهی عندهم محرزه للمؤدّی و کاشـفه عنه و واسـطه لإثبات مقاصدهم کالعلم، و الشارع قد أبقاها علی حالها و أمضـی ما علیه العرف، فالأمارات تکون کالعلم من حیث الإـحراز و الکاشـفیّه و إثبـات المؤدّی، و لیس أخـذ العقلاـء بالأمـارات لمجرّد تطبیق العمـل علی مؤدّیاتهـا بلا توسّـط الإحراز، فانّه لیس فی بناء العقلاء تعبّد فی مقام العمل، فتطبیق عملهم علی ذلک إنّما هو لکونها محرزه للمؤدّی»(۲) .

۱- (۱) - .فوائد الاصول، ج ۴، ص۴۸۳ تا ۴۸۶

۲- (۲) همان.

و در ادامه در صفحه ۴۸۶ می گوید:

«فالمجعول فی الأصل المحرز هو الجهه الثالثه من العلم الطریقی، و هی الحرکه و الجری العملی نحو المعلوم، فالإحراز فی باب الأصول المحرزه غیر الإحراز فی باب الأمارات، فانّ الإحراز فی باب الأمارات هو إحراز الواقع مع قطع النّظر عن مقام العمل، و أمّا الإحراز فی باب الأصول المحرزه: فهو الإحراز العملی فی مقام تطبیق العمل علی المؤدّی، فالفرق بین الإحرازین ممّا لا یکاد یخفی.

و أمّا الأصول الغیر المحرزه: فالمجعول فیها مجرّد تطبیق العمل علی أحد طرفی الشکّ من دون البناء علی أنّه هو الواقع، فهو لا یقتضی أزید من تنجیز الواقع عند المصادفه و المعذوریّه عند المخالفه، و هو الّذی کان یقتضیه العلم من الجهه الرابعه»(۱) .

نکته:

احرازی که در اصل عملی وجود دارد با احرازی که در امارات وجود دارد متفاوت است، در امارات که از جهت ثانیه استفاده می شود احراز واقع است چون شارع می گوید من قول زراره را کاشف از واقع قرار دادم اما در اصل محرز نمی گوید آن را کاشف از واقع قرار دادم بلکه می گوید مثل کسانی که واقع برای آنها کشف می شود عمل کن یعنی من بدون اینکه این امر را برای تو کاشف از واقع قرار دهم و بدون اینکه واقع برای تو کشف شده باشد می گویم مثل عمل به واقع عمل کن پس این می شود احراز در مقام عمل، به عبارت دیگر اصل محرز یعنی عمل محرزانه داشتن نه احراز کردن.

ایشان می گوید اعتباریات در واقع کپی برداری از امور واقعیه است مثلاً ملکیت کپی برداری از مقوله جده است چون همانگونه که در مقوله جده احاطه وجود دارد در ملکیت نیز این احاطه اعتبار می شود. حال یکی از اعتباریات، باب جعل حجج و اصول عملیه است که تشریعات شارع در این ابواب همه کپی از حجیت ذاتیه می باشد که در عالم فقط یک حجیت ذاتیه وجود دارد که قطع می باشد.

۱- (۳) .فوائد الاصول، ج ۴، ص۴۸۶

نکته:

به نظر محقق نائینی«ره» از جهت خامسه یعنی منجزیت و معذریت نمی توان در امارات یا اصول کپی برداری نمود چون به نظر ایشان تا چیزی طریق نباشد امکان ندارد منجز و معذر باشد بر خلاف محقق خراسانی«ره»، چون با صرف نظر از جهت ثانیه، هیچ طریق به واقعی وجود ندارد چون در اینصورت آن واقع غائب است و چیزی که غائب شد نمی تواند منجز یا معذر باشد الا اینکه ابتدا از جهت ثانیه کپی برداری شود تا طریقیت پیدا کند و در اینصورت نیز که جهت دوم یعنی کاشفیت و طریقیت برای امارات کپی برداری شد دیگر نیازی به جعل مستقل جهات دیگر نیست بلکه بقیه جهات نیز به دنبالش می آید، پس اگر جهت ثانیه اعتبار شد به دنبال آن جهات ثالثه و رابعه و خامسه نیز ثابت می شوند و نیاز به جعل مستقلی ندارند اما اگر جهت ثانیه اعتبار نشده بود مستقلا باید جهت ثالثه یا رابعه نیز اعتبار شود.

این بیان مجموع کلمات ایشان در موارد مختلف بود.

ان قلت:

ممکن است کسی اشکال کند که با توجه به این بیانات باید گفت در موارد احتیاط، بر واقع عقابی نیست چون واقع مشکوک است و عدم البیان دارد و حال آنکه این خلاف است.

قلت:

در تخلص از این اشکال ممکن است ایشان بگوید بله در خود احتیاط کپی برداری از جهت سوم شده است ولی چون به حسب ادله ثابت شده که بر واقع عقاب می شود به دلالت التزام می فهمیم که در این موارد شارع اهتمام به واقع دارد و هر جا شارع اهتمام به واقع دارد به دلالت التزام آن را اظهار نموده است در نتیجه از این جهت آن واقع منجز می شود.

ص: ۲۷

پس برای اینکه امری اماره و یا اصل شود باید دید از کدام جهت حجت ذاتی کپی برداری شده است؟ به همین دلیل ممکن است چیزی به ظاهر به ذهن بیاید اماره است ولی در واقع اصل باشد چون از ادله می فهمیم که کپی برداری از جهت سوم شده است و یا ممکن است امری به ظاهر اصل باشد اما از ادله می فهمیم اماره است چون از جهت دوم کپی برداری شده است. مثلا محقق نائینی«ره» می گوید قاعده تجاوز و اصاله الصحه ممکن است به نظر اماره بیاید چون در این دو مورد جهتی از واقع مورد ملاحظه قرار گرفته است اما حق این است که از ادله استفاده کرده ایم که این دو مورد از اصول هستند چون شارع از جهت ثانیه کپی برداری نکرده است بلکه جهت ثالثه و یا رابعه را کپی برداری کرده است، ایشان استصحاب را نیز می گوید ممکن است اصل بدانیم البته برخی مثل محقق خویی«ره» آن را اماره می دانند ایشان می گوید درست است ظاهر بدوی دلیل استصحاب این است که اماره است اما حق این است که استصحاب نیز اصل است چون شارع استصحاب را طریق به واقع قرار نداده است به همین دلیل مثبتات آن حجت نیست بنابراین شارع در استحصاب فرموده جری عملی کن لکن لکن این جری عملی مثل کسی باشد که واقع را انجام میدهد؛

«کما لا ـ یبعد أن تکون قاعده التجاوز و أصاله الصحّه بل الاستصحاب فی وجه من هذا القبیل، فانّ فی هذه الأصول جهه الکاشفیّه و الأماریّه، و لکن الشارع اعتبرها أصولا عملیّه، کما سیأتی بیانه (إن شاء اللّه تعالی) فی الخاتمه، فتأمّل»(۱) .

۱- (۴) .فوائد الاصول، ج ۴، ص۴۸۲

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل ۹۴/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل

خلاصه مباحث گذشته:

چهارمین فرق بین امارات و اصول بیانی بود که از محقق نائینی«ره» نقل شد، حاصل فرمایش این شد که کار شارع در جعل امارات و اصول کپی برداری از ویژگی های قطع می باشد.

ویژگی اول قطع این بود که قطع صفتی برای نفس است، ویژگی دوم این بود که قطع دارای طریقیت برای واقع است، سومین ویژگی نیز این بود که قاطع، جری عملی به سمت مقطوع پیدا می کند، چهارمین جهت قطع هم این بود که جری عملی در مورد قاطع بنابراین است که مقطوع واقع باشد و در نهایت پنجمین ویژگی نیز این بود تنجیز و تعذیر برای قطع وجود دارد.

این جهات پنجگانه نیز اینگونه نیست که همگی در عرض یکدیگر باشند بلکه برخی از این امور مترتب بر برخی دیگر هستند، مثلاـ جهت اول بر همه جهات دیگر مقدم است و یا جهت سوم و چهارم مترتب بر امر دوم هستند، امر پنجم نیز متفرع بر ثانیه است و در عرض ثالثه و رابعه است.

سپس ایشان فرمود شارع در باب امارات کپی برداری از امردوم می کند، در باب اصول غیر محرزه مانند برائت و احتیاط کپی برداری از امر سوم و در اصل محرز مانند استصحاب کپی برداری از امر چهارم می کند.

یکی دیگر از نکاتی که در کلام ایشان وجود داشت این بود که در صورت جعل جهت دوم نیازی به جعل جهت پنجم یعنی تنجیز و تعذیر نیست ایشان در برخی از کلمات خود به این تفریع اشاره کرده است؛

ص: ۲۹

«و التنجيز و العذر من اللوازم العقليه المترتبه على ما هو المجعول، لوضوح أنّ التنجز لا يكون إلّا بالوصول إلى الواقع و إحرازه، إمّا بنفسه (كما فى العلم و الطرق و الأمارات و الأصول المتكفله للتنزيل) و إمّا بطريقه (كما فى موارد جريان أصاله الاحتياط) على ما سيأتى توضيحه فى محله.

و على كل حال: نفس التنجيز و العذر غير قابل للجعل، كما ربّما يوهمه بعض الكلمات، و إنّما الّذى يكون قابلا للجعل هو المحرزيه و الوسطيه فى الإثبات ليكون الواقع واصلا إلى المكلف، و يلزمه عقلا تنجيز الواقع»(۱) .

اشکالات فرمایش محقق نائینی«ره»:

برخی از این مناقشات به چارچوب اصلی فرمایش ایشان برمی گردد و برخی دیگر به برخی تفریعات و مسائل جانبی کلام

ایشان برمی گردد؛

اشکال اول: عدم امکان جعل طریقیت و کاشفیت

ما قبول نداریم در باب امارات شارع جعل طریقیت، کاشفیت و واسطه در اثبات کرده باشد چون این عناوین عناوین وضعیه هستند و مستقیما قابل جعل نیستند بلکه باید از اوامر و نواهی شارع انتزاع شوند(همانگونه که شیخ اعظم«ره» قائل به آن است)، پس باید گفت شارع در موارد امارات همان حرفی را می زند که در اصول می زند یعنی همانطور که دراصول می گوید جری عملی کن در امارات نیز می گوید جری عملی کن، بله در باب اماره می توان انتزاع طریقیت نمود، پس امارات و اصول از این حیث با هم مشترک هستند که در هر دو، شارع از جهت سوم و چهارم قطع کپی برداری کرده است.

جواب به اشکال اول: امکان جعل امور انتزاعیه

البته محقق نائینی«ره» خود به این اشکال توجه داشته و حداقل دو جا در کلماتش به آن جواب داده است، ایشان می گوید این اشکال طبق مسلک شیخ اعظم«ره» صحیح است لکن ما این مبنا را قبول نداریم چون بنابر مبنای ما این امور انتزاعیه نیز قابل جعل مستقیم و بالمباشره است، در امور اعتباریه برای سامان دادن به امور، برخی از این جهات ممکن است فرض شود. سپس محقق نائینی«ره» برای روشن شدن مطلب منبّهی را ذکر می کند که هم جواب به این اشکال است و هم منبّه این است که این عناوین قابلیت استقلال به جعل را دارند، ایشان می گوید در باب امارات اصلا چیزی که منشأ طریقیت و کاشفیت باشد تصویر ندارد در حالیکه هیچ شبهه ای نیست در این که این امور هم عرفا و هم شرعا و هم عقلائا طریق هستند. پس می فهمیم طریقیت و کاشفیت مستقلا جعل می شود.

۱- (۱) فوائد الاصول، ج ۳، ص ۲۰.

اشکال دوم: عدم وجود مبرّر برای جعل طریقیت

این اشکال از محقق عراقی«ره» است، اصل فرمایش ایشان نیز به همین مطلبی که در اشکال قبل بیان شد برمی گردد، ایشان می گوید در امارات هم امر به جری وجود دارد همانگونه که در اصول امر به جری وجود دارد، از طرفی جعل طریقیت و کاشفیت امکان ندارد الا اینکه شارع امر به جری کرده باشد البته نه به خاطر اینکه این عناوین استقلال به جعل ندارند بلکه با این بیان که یک جعل مستقل زمینه عقلایی نمی تواند داشته باشد الا اینکه شارع امر به جری کرده باشد. ایشان هم در تعلیقه بر فوائد الاصول ص۱۸ و هم در نهایه الافکار این مطلب را بیان کرده است که خلاصه آن این است که شما که می گویید شارع جعل کاشفیت و طریقیت می کند اگر مرادتان این است که کاشفیت صد در صد بوجود می آید به این معنا که در تکوین اثر می گذارد و طریقیت و کاشفیت پیدا می شود تا آثار آن یعنی تنجیز و تعذیر به دنبال آن بیاید(چون شما می گویید شارع جهت سوم و چهارم و پنجم را جعل نمی کند بلکه مجرد جعل جهت دوم شارع را از جعل جهات دیگر بی نیاز می کند) در اینصورت این حرف صحیح نیست چون این، در حیطه جعل تشریعی نیست و اینها نیز از اموری نیست که تشریع آن عین تکوینش باشد مثل وقفیت که با انشاء وقف تحقق پیدا می کند، علاوه بر اینکه دلیل دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه بالوجدان می بینیم وقتی اماره معتبره ای قائم می شود شک نیز همچنان وجود دارد، اگر جعل شارع ایجاب قطع می کرد نباید پس از قیام اماره شکی باقی می ماند، پس هم برهان و هم وجدان این فرضیه را باطل می کند و قطعا مراد محقق نائینی«ره» نیز نیست. بنابراین باید گفت مراد ایشان این است که شارع در این موارد ادعا می کند که تو محرز هستی و واسطه در اثبات داری(مجاز سکاکی)، این ادعا باعث می شود که اطلاق علم بر امارات حقیقی باشد چون نتیجه مجاز سکاکی این بود که معنای مجازی استعمال نمی شود بلکه معنای حقیقی اراده می شود لکن ادعا می شود که این مصداق مشخص از مصادیق آن معنای حقیقی است.

وقتی مقصود محقق نائینی«ره» مشخص شد باید گفت هر ادعایی وقتی صحیح است که مبرر داشته باشد پس اگر شارع ادعا می کند که اماره علم است باید مبرری برای این ادعا وجود داشته باشد، آن جهت نیز باید امری باشد که ارتباط به واقع داشته باشد نه اینکه آثار اجنبی از واقع باشد، در حالیکه وقتی کنکاش می کنیم می بینیم مبرری برای این ادعا وجود ندارد الا اینکه مولا خواسته که به مودای این اماره عمل شود و بر طبق آن جری شود.

سپس محقق عراقی«ره» مبانی دیگری را نیز مورد بحث قرار می دهد مثلاـ می گوید مبنای تنزیل المودی منزله الواقع که از محقق اصفهانی«ره» است می گوید فرق اماره و اصل در این است که در اماره تنزیل المودی منزله الواقع جعل شده اما در اصول چنین امری جعل نشده است، ایشان می گوید با توجه به اشکالی که به مبنای محقق نائینی«ره» شد مبنای محقق اصفهانی«ره» نیز مورد اشکال واقع می شود چون چنین تنزیلی نیاز به مبرر عقلایی دارد.

بله این فارق وجود دارد که در باب اصول آنچه که شارع بدوا به مکلف القاء می کند این است که می گوید جری عملی کن، ولی در اینجا می گوید این علم است ولی به دلالت التزام امر به جری عملی را نیز در وجود خود دارد، در اینصورت چنین فرقی یک فرق اصلی نیست بلکه یک فرق بیانی است چون در اماره شارع «اعمل» را جعل کرده اما آن را بیان نمی کند بلکه در مقام گفتار به مخاطب می گوید این علم است.

وجه پنجم فرق بین اصول و امارات:

ص: ۳۲

بنـابراين طبق بيـان محقق عراقى«ره» فرق پنجمى بين اصول و امارات ايجاد مى شود و آن اينكه در امارات دو جعل وجود دارد يكى امر بـه جرى عملى و ديگرى اينكه آن را به منزله واقع قرار مى دهـد، پس در بـاب امـارات كـپى بردارى از جهت دوم و چهارم شده است اما در باب اصول يا كپى از جهت سوم است و يا كپى از جهت چهارم.

ان قلت:

اين «ان قلت» در تعليقه ايشان نيست اما در تقريرات ايشان آمـده و آن اين است كه راه ديگرى غير از اين امر وجود دارد چون ممكن است گفته شود شارع جعل ديگرى دارد و آن اينكه خود مردم وقتى علم دارند دنبالش راه مى افتند شارع در اينجا نمى گويد من دو چيز جعل كردم بلكه چون مردم به علم عمل مى كنند و دنبالش راه مى افتند به همين دليل به آن عمل مى كنند، پس لازم نيست جعل ديگرى وجود داشته باشد بلكه جعل طريقيت كافى است يعنى همان مبناى محقق نائينى«ره».

قلت:

ايشان به عنوان دفع دخل به اشكال فوق جواب مى دهـد كه كار ديگران مبرر كار ديگرى نمى شود، اينكه به دنبال قطع عمل مى كننـد كار عقلاست و ربطى به شارع ندارد، پس اشـكالى ندارد كه شارع جعل مسـتقلى براى جرى عملى نمايد، بلكه مبرر طريقيت اماره فقط همين جرى عملى است؛

«و يصـلح أيضـا لتنجيز الواقع لاـ غيره من الآثـار الأـخرى و لاـ نفس عمـل المكلفين لأـنه من جهه عـدم نشوه من قبله غير صالح للمصـححيه لتنزيله، فلا جرم يكون مرجع تشـريع الإحراز المزبور إلى الأمر بالمعامله مع مؤدى الظن معامله الواقع (و بعـد كفايه) مثـل هـذا الأـمر الطريقى من جهه مبرزيته لتنجيز الواقع، تشترك الأمـارات لاـ محـاله مع الأصول فى جهه المنجزيه و قيامها مقام القطع من جهه البنـاء و الجرى العملى لرجوع الجميع بالاخره إلى الأمر بالمعامله و الجرى العملى الراجع إلى إبراز الإراده الواقعيه بمثـل هـذه الإنشاءات، غايه الأمر هو كون الأمر بالمعامله فى الأصول مجعولا بـدوا و فى الأمارات مستكشـفا من جعل الإحراز و تتميم الكشف بدوا أو إمضاء»(۱) .

۱- (۲) نهايه الأفكار فى مباحث الألفاظ، ج ۳، ص ۲۰.

مطلب دیگری نیز ایشان می گوید و آن اینکه ما حرف دیگری می زنیم و آن اینکه مبرر چنین امری تنجیز و تعذیر است، ایشان می گوید این مبرر نیز صحیح نیست بنابراین تنها مبرری که باقی می ماند امر به جری می باشد.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل ۹۴/۰۶/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث به اینجا رسید که محقق عراقی«ره» فرمود اینکه در مورد امارات می گویید جعل طریقیت و کاشفیت است و در مورد اصول می گویید جهت سوم و چهارم قرار داده شده است این تمام نیست بلکه در امارات هم در کنار جعل طریقیت جهت سوم و چهارم جعل شده است، چون مقصود از طریقیت و کاشفیت این نیست که شارع تکوینا برای امارات تتمیم کشف می کند پس مقصود این است که ادعائا در مورد تشریع و تقنین می گوید این علم است مثل مجاز سکاکی، در اینجا نیز در مورد اماره ادعا می شود که خبر واحد ثقه علم است در اینصورت چنین ادعایی نیاز به یک مبرر دارد و این مبرر باید ارتباط با واقع داشته باشد، مبرری نیز نمی توان برای آن در نظر گرفت الا اینکه شارع امر به جری عملی نماید.

محقق عراقی«ره» خود دو اشکال به نحو دفع دخل مقدر به بیان فوق وارد کرد و به آنها جواب داد؛

اشکال اول که در جلسه قبل در قالب «ان قلت» بیان شد این بود که مبرر دیگری در اینجا وجود دارد و آن اینکه عقلاء خود بر طبق امارات عمل می کنند و شارع دیگر نیاز نمی بیند که امر دیگری را لحاظ کند بلکه شارع با مشاهده عمل عقلاء کاشفیت و طریقیت را برای امارات جعل می کند.

ص: ۳۴

ایشان به این اشکال جواب داد که کار عقلاء ربطی به شارع ندارد، شارع خود باید برای چنین کاری مبرر جداگانه داشته باشد.

اشکال دوم این است که راه دیگری نیز می توان پیدا کرد و آن اینکه شارع چنین کاری می کند به غرض اینکه منجزی برای واقع درست کند پس امر نمی کند به اینکه «عامل معامله الواقع» و یا نمی گوید جری عملی داشته باش، بلکه اماره را طریق قرار می دهد تا واقع منجز شود و یا معذر از واقع شود. بنابراین در باب امارات فقط جعل کاشفیت می کند تا منجز از واقع درست کند اما در مورد اصول نمی خواهد برای واقع منجزی درست کند یا اگر هم منجز برای واقع درست کند در اصول دو راه وجود دارد یکی جری عملی و دیگری منجز کردن واقع.

محقق عراقی«ره» می فرماید مجرد اینکه شارع بگوید این علم و طریق است چنین اثری بر آن بار نیست بلکه تا شارع امر به

جری عملی نداشته نباشد(چه به صراحت بگوید و چه به دلالت التزام بفهماند) نمی تواند مجوزی برای جعل طریقیت باشد؛

«و تنزیله منزلته بـدون اسـتکشاف الأـمر بالمعـامله معه معـامله العلم لاـ یکون ملزما عقلیا بالعمل، و معه یکون تمام الملزم العقلی بالعمل هو الأمر الطریقی المستکشف منه و هو الموجب أیضا لقیام الظن مقام العلم لا جهه تتمیم کشفه»(۱) .

پس ایشان می خواهـد بفرمایـد آنچه که در باب امارات و اصول، محرّک عبـد می شود امر به جری عملی است(یا اصل جری عملی و یا جری عملی علی انه الواقع) و در اینجا هیچ مبرری وجود ندارد الا اینکه امر به معامله با مظنه است به منزله واقع یعنی با مفاد مظنه معامله واقع شود و بر اساس آن جری عملی صورت بگیرد.

۱- (۱) .نهایه الأفکار فی مباحث الألفاظ، ج ۳، ص۲۱

بله می توان در بیان فرق بین امارات و اصول اینگونه گفت که در امارات دو جعل منضم به هم داریم یکی اینکه «هـذا علم» و دیگری اینکه «اعمـل بعلمـک» امـا در مورد اصول فقط جعل «و اعمل» را داریم. همانگونه که ذکر شـد این بیان را می توان به عنوان وجه فرق پنجم به محقق عراقی«ره» نسبت داد.

اشکالات بیان محقق عراقی«ره»:

اشکال اول:موضوع تنجیز از منظر عقل اعم است از اینکه امر به جری باشد یا جعل طریقیت شده باشد

از نظر دیـدگاه عقـل موضوع تنجیز آیـا فقـط علم است؟ یا اینکه عقل می گویـد اگر مولا چنین حکمی دارد و خودش هم می گویـد این حکم از این راه ثابت می شود یعنی می گوید من از این راه تو را واصل به آن حکم می دانم آیا در این موارد عقل عملی انسان حکم نمی کند به اینکه اکنون که مولا آن را واصل می داند پس حق اطاعت دارد؟ همه بزرگان قائلند که احتمال تکلیف قبـل از فحص منجز است، بله، اگر فحص کردیم و نیـافتیم می گوینـد منجز نیست به خلاف شـهید صـدر«ره» و برخی دیگر بنابر مبنای حق الطاعه که می گویند در آنجا نیز تکلیف منجز است.

لذا در قبل الفحص همه می گویند نمی توان برائت جاری نمود. حال اگر مولا گفت من تو را واصل به حکم می بینم آیا عقل حکم نمی کنـد که بایـد امتثال شود بنابراین بایـد گفت موضوع حکم عقل به امتثال اعم است از علم و علمی و احتمال و حتی اهتمـام، پس اگر جـایی مولاـ به امری اهتمـام داشـته باشـد حکم عقل به لزوم امتثال و تنجز واقع بنابر بودنش تعلق دارد. محقق نـائینی«ره» نیز بر ایـن اسـاس می گویـد قبـول دارم که ادعـایی است که مـبرر می خواهـد و مـبرر آن این است که می خـواهد موضوع برای حکم عقلی درست کنـد چون ایشان معتقد است موضوع حکم عقل جامع بین این امور است به همین دلیل چون موضوع تنجز، جامع بین آن امور است پس مولاـ برای اینکه موضوع حکم عقـل درست کنـد برای امـاره طریقیت را جعل می کند، در اینصورت دیگر نیازی نیست که شارع امر به جری عملی نماید.

اما در مورد اصول عملیه چون شک وجود دارد و در کلام ایشان بود که شارع وقتی می توانـد چنین ادعایی کند که روزنه ای به واقع باشد و شارع آن را تتمیم نماید بنابراین هیچ مبرری وجود ندارد الا اینکه امر به جری عملی نماید.

اشکال دوم:سیره عقلاء بر تنجیز طریقیت به ضمیمه عدم ردع شارع

این اشـکال در واقع راه دیگری است که در دفـاع از محقق نـائینی«ره» می توان گفت و آن این است که اگر از حکم عقل هم بگـذریم لکن ممکن است ادعا شود که در بین عقلاء این سـیره وجود دارد که اگر مولایی به عبدش گفت اگر فلانی خبر داد من حرف او را حرف خـود می دانم(مـا أدّیـا عنّی فعنّی یـؤدّی) یعنی این شـخص طریـق به کلاـم من است در اینصورت سـیره عقلاء بر این است که آن واقع منجز است و اگر عبـد آن کار را انجام نـداد مواخذه او را صـحیح می دانند، از طرفی این سـیره ردع نیز نشده پس می فهمیم که شارع آن را قبول دارد، بنابراین در باب امارات لازم نیست در کنار جعل طریقیت و کاشـفیت امر به جری عملی نیز نماید، بنابراین همان اشکال اول محقق عراقی«ره» که سیره عقلاء را بیان می کرد را اینگونه به شارع ربط می دهیم که چـون شـارع این سـیره را ردع نکرده پس معلـوم می شـود که خود نیز آن را پـذیرفته و بر اسـاس آن مشـی کرده است.

پس تا اینجا مناقشه محقق عراقی«ره» که اقوی الاشکال به محقق نائینی«ره» است با این دو بیان قابل دفع است.

اشکال سوم به محقق نائینی«ره»:

ص: ۳۷

سومین اشکالی که محقق عراقی«ره» به وجه فرق چهارم وارد می کند این است که محقق نائینی«ره» فرمود جهت خامسه یعنی تنجیز و تعذیر مترتب بر جهت دوم یعنی جعل طریقیت است ولی از جهت سوم و چهارم تنجیز بر نمی آید، ایشان اشکال می کند که چنین سخنی صحیح نیست، چون اگر چنین سخنی را بگوییم در مواردی خلاف آن را می بینیم چون گاهی اوقات قطعا تنجیز وجود دارد ولی کشف وجود ندارد مثل باب احتیاط چون اصاله الاحتیاط اماره نیست پس تتمیم کشفی نیز در آن راه ندارد ولی واقع به واسطه آن منجز شده است؛

«(و الوصول) المعتبر فی تنجیز الأحکام انما هو بمعنی المبرز الجاری حتی فی إیجاب الاحتیاط لا بمعنی تتمیم الکشف و إلّا یلزمه عدم منجزیه ما عدی الأمارات الملحوظ فیها تتمیم الکشف مع انه کما تری»(۱) .

بنابراین مثال احتیاط متبّهی است که ایشان برای مطلب خود ذکر می کند و اما دلیل مطلب نیز این است که معیار تنجز تکلیف حکم عقل است چون وقتی به عقل مراجعه می شود معلوم می شود که عقل معیار تنجز را اعم از این می داند که در جایی کاشف و طریق وجود داشته باشد و یا اینکه امر به جری عملی شده باشد.

بنابراین اگر شارع جهت سوم و چهارم را اعتبار کرد و جهت دوم را اعتبار نکرد باز هم تنجیز و تعذیر پیش می آید. پس جهت پنجم هم متفرع بر جهت دوم است و هم متفرع بر جهت سوم و چهارم می باشد.

این فرمایش محقق عراقی«ره» درست است البته یک اشکال جانبی است که به کلام محقق نائینی«ره» وارد شده است.

۱- (۲) نهایه الأفکار فی مباحث الألفاظ، ج ۳، ص ۲۰.

اصول عملیه/مقدمات /نسبت اماره و اصل ۹۴/۰۶/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مقدمات /نسبت اماره و اصل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرمایش محقق نایینی و مناقشات وارد شده بر فرمایش ایشان بود. سه مناقشه بیان کردیم.

اشکال چهارم به محقق نایینی (ره): نبودن زمینه اعتبار طریقیت در اصول عملیه

این مناقشه مربوط به اصل کلام ایشان نیست، بلکه مناقشه به مطالب جانبی و تفریعی است که در کلام ایشان و همچنین در کلمات غیر ایشان مثل شیخ انصاری به شکل اشاره و یا حتی تصریح وجود دارد.

ایشان می فرمود: در باب اصول عملیه، شارع از میان حیثیات پنج گانه قطع، حیثیت دوم را جعل نمی کند بلکه حیثیت سوم و چهارم را جعل می کند. به این دلیل که در اصول عملیه اصلا زمینه ای برای اعتبار علمیت و طریقیت وجود ندارد. زیرا مقامِ شک و مکلف شاک است؛ بنابراین هیچ رائحه ای از طریقیت وجود ندارد. فلذا اعتبار این که او عالم به واقع یا محرز واقع است یا اماره کاشف از واقع است یا واسطه در اثبات است وجود ندارد(۱) ؛ فلذا در این موارد زمینه برای اماره شدن اینها نیست و اصل هستند:

أمّا المجعول فی باب الأصول التنزیلیه فهی الجهه الثالثه من العلم، و هو الجری و البناء العملی علی الواقع من دون أن یکون هناک جهه کشف و طریقیه، إذ لیس للشک الّذی أخذ موضوعا فی الأصول جهه کشف عن الواقع کما کان فی الظن- فلا یمکن أن یکون المجعول فی باب الأصول الطریقیه و الکاشفیه، بل المجعول فیها هو الجری العملی و البناء علی ثبوت الواقع عملا الّذی کان ذلک فی العلم قهریا و فی الأصول تعبدیا(۲) .

ص: ۳۹

۱- (۱) اینها تعبیرات مختلف از یک مطلب است.

۲- (۲) فوائد الاصول، ج ۳، ص۱۹.

این فرمایش از جهاتی دارای اشکال است.

اول: احتمال وجود طریقیت در اصول عملیه و نادیده گرفتن شدن آن توسط شارع

این کلام با بعض فرمایشات خود ایشان در این ابواب سازگار نیست. ایشان فرمودند در مواردی که مظنه موجود است گاهی شارع به حیثیت کشف نگاه می کند و طریقیت جعل می کند و گاه به این حیثیت نگاه نمی کند و فقط به جری عمل نگاه می

کند. در این جا هم می گوییم اصل عملی است زیرا به آن حیث توجه نکرده و فقط به حیث سوم و چهارم نگاه کرده است.

بنابراین از دیدگاه محقق نایینی ممکن است زمینه طریقیت و کشف ناقصی وجود داشته باشد اما جاعل به آن توجه نمی کند بلکه توجه به اثری که ممکن است وجود داشته باشد که همان جری عملی است. بنابراین این که می گوییم در اصول عملیه اصلا زمینه ای وجود ندارد با مطالبی که خودشان فرمودند سازگار نیست.

الأمر الثالث: الأماره إنّما یکون اعتبارها من حیث کشفها و حکایتها عمّا تؤدّی إلیه، بمعنی أنّ الشارع لاحظ جهه کشفها فی مقام اعتبارها، فإنّ ألغی الشارع جهه کشفها و اعتبرها أصلا عملیّا فلا یترتّب علیها ما یترتّب علی الأمارات، بل یکون حکمها حکم الأصول العملیّه، کما لا یبعد أن تکون قاعده التجاوز و أصاله الصحّه بل الاستصحاب فی وجه من هذا القبیل، فانّ فی هذه الأصول جهه الکاشفیّه و الأماریّه، و لکن الشارع اعتبرها أصولا عملیّه، کما سیأتی بیانه (إن شاء اللّه تعالی) فی الخاتمه، فتأمّل. فبهذه الأمور الثلاثه تمتاز الأماره عن الأصل موضوعا.

فرموده اند بعید نیست که قاعده تجاوز و اصاله الصحه و استصحاب از این قبیل باشد که شارع جهت کشفش را نادیده گرفته است. استصحاب یقین سابق است و — بر اساس تقریبات مختلف- چیزی که وجود داشته —مخصوصا اگر مبرم باشد- ظن به بقاء ایجاد می کند؛ فلذا بعضی از این همین باب آن را حجت می دانند و استصحاب را اماره می دانند. اما مرحوم نایینی می فرمایند با این که این جهت وجود دارد اما شارع به این جهت توجه نکرده است؛ از این رو اصل شده است.

ص: ۴۰

یا در مورد قاعده تجاوز همان طور که در روایات فرموده اند: در تجاوز امری که موجب ظن به انجام باشد در آن وجود دارد و آن این است که هنگام انجام عمل «اَذکر» بوده است. کسی که آگاهانه و با توجه کاری را انجام می دهد و آگاه به شرائط و اجزاء است، اماره وجود دارد بر این که آن را انجام داده است. اگر قطع نیاورد حداقل ظن قوی ایجاد می کند اما شارع تنها به جری عملی آن توجه کرده فلذا وقتی می گوید انجام دادی معنایش این نیست که واقعا انجام داده است که آثار واقعی آن مترتب شود.

در اصاله الصحه هم چنین است چه در معاملات و چه در عبادات. در همه اینها کاشف ظنی وجود دارد اما در عین حال شارع آن را معتبر نکرده فلذا اینها را اصول عملیه قلمداد می کنیم.

بنابراین طبق فرمایش دیگر ایشان صحیح نیست که بگوییم در موارد اصول عملیه هیچ رائحه ای از طریقیت نیست.

دوم: جعل اصل عملی برای موارد غیر شک متساوی الطرفین

فرمایش ایشان با واقع امر سازگار نیست. زیرا خود ایشان و دیگر بزرگان فرموده اند اصل عملی در مواردی جعل شده که علم و علمی نباشد نه این که شک متساوی الطرفین باشد. مثلا کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام. غایت علم به حرمت است. وقتی علم به حرمت نبود حلال است ولو این که ظن به حرمت یا حلیت باشد.

سوم: احتمال وجود طریقیت از منظر جاعل در شک متساوی الطرفین

بر فرض در این موارد شک متساوی الطرفین باشد، این که می گویید در موارد اصول عملیه طریق نیست آیا از منظر شاک نگاه می کنید یا جاعل؟

ص: ۴۱

بله از منظر شاک راهی نیست اما از منظر جاعل ممکن است چنین نباشد چون جاعل می داند شک ملازمه غالبیه با امری دارد فلذا همین شک می تواند طریق آن باشد. در مقام تشبیه زرد شدن صورت غالبا علامت ترس است. چون بین این صفت و این حالت ملازمه وجود دارد از این رو با دیدن لازم علم یا ظن به ملزوم پیدا می کنیم.

اگر شارع بداند که مواردی که بندگان شک دارند ملازمه با موارد حلال یا حرام دارد در این صورت طریق است.

این سخن شبیه فرمایش شیخ انصاری است که در باب حجیت مظنه این سوال را مطرح کرده که چرا شارع در موارد انفتاح باب علم مظنه را حجت کرده است؟ سپس پاسخ داده شارع می دانند مظنه هایی مانند خبر زراره و امثال او از علم افراد غالب المطابقه تر است و بسیاری از علمها جهل مرکب است و به واقع نائل نمی شود.

بله اگر سخن آقاضیاء را بگوییم که ادعا مبرر عقلایی می خواهد و در موارد شک مبرر عقلایی وجود ندارد، در این صورت صحیح است اما پاسخ همین سخن هم این است که مبرر عقلایی فقط از منظر شاک نیست. بلکه باید این چیزی را که برای آن جعل علمیت می کنند طریقیت داشته باشد یا به نظر شاک یا به نظر جاعل و یا به نظر هر دو علی سبیل منع الخلو.

مناقشه پنجم: حجت نبودن مثبتات امارات طبق مسلک محقق نایینی

مستفاد از کلام شهید صدر این است که تفاوت ذکر شده توسط محقق نایینی فرق واقعی و جوهری بین اماره و اصل نیست بلکه یک مطلب ظاهری ادبیاتی است. زیرا فرق واقعی بین اماره و اصل چیزی است که اختلاف آثار این دو را اقتضاء می کند.

ص: ۴۲

یکی از آثاری که مشهور اصولیون فرموده اند این است که مثبات اماره برخلاف اصول حجت است. علت حجیت مثبتات در امارات این است که علم به شیء مستلزم علم به لوازم و ملزومات غیر منفکه آن هم هست چه لوازم و ملزومات عقلایی و چه عقلی و چه عادی و متعارف مثلا اگر علم پیدا کردیم زید در مسجد است علم به وجود لباس او هم داریم زیرا زید برهنه به مسجد نمی آید. فلذا آقای نایینی هم فرموده مثبتات امارات حجت است زیرا وقتی شارع ما را متعبد می کند که علم به واقع داری، این علم مستلزم علم به لوازم هم هست. ولی در مورد اصول عملیه فقط می گوید جری عملی و نمی گوید علم به واقع داری. فلذا ممکن است از یک حیث امر به جری عملی بکند و از حیث دیگر نه.

مثلا در زمان طاغوت یک مسئله مبتلا بود که گوسفندان را به صورت ذبح شده از خارج وارد می کردند. عده ای از بزرگان فتوا می دادند که خوردن این گوسفندان حرام است اما نجس نیست. زیرا تزکیه معلوم نیست و استصحاب عدم تزکیه داریم فلذا حرام است. اما از طرفی موضوع نجاست «میته» است و اگر چه استصحاب عدم تزکیه، میته بودن را نتیجه می دهد؛ اما این لازمه عقلی است.

اما اگر بینه ای خبر دهد که این گوسفندان ذبح شرعی نشده است در این صورت هم حرمت و هم نجاست ثابت می شود.

حال شهید صدر – و قبل از ایشان محقق خویی در مصباح الاصول- می فرماید: این که شما می فرمایید در باب امارات مثبتات حجت است برخلاف اصول تمام نیست و در باب امارات هم حجت نیست. زیرا تنها در علم وجدانی علم به ملزوم مستلزم علم به لازم است. اما اگر شارع نسبت به یک لازمی، عبد را عالم دانست ملازمه ندارد با این که نسبت به ملزومش هم عالم باشد. شاید نسبت به آن، او را عالم نپنداشته است. چون علم جداگانه ای است و جعل جداگانه نیاز دارد و لازمه همیشگی جعل علم در لازم، جعل علم در ملزوم نیست.

به تعبیر دیگر ایشان می فرماید اگر آن چه شما می فرمایید فرق واقعی بین اصول عملیه و امارات باشد، نباید در این آثار افتراق داشته باشند و مثبتات هیچ یک از امارات و اصول نباید حجت باشد.

اما تفاوت واقعیِ در نظر ایشان را بعدا بیان خواهیم کرد و فعلا فقط اشاره ای به آن می کنیم:

تفاوت بین امارات و اصول این است که در باب امارات، تمام ملاک جعل حجیت قوت احتمال است اما در باب اصول عملیه قوت محتمل است.

وقتی کسی نسبت به امری ۸۰ درصد احتمال داد قهرا این ۸۰ درصد نسبت به لوازم آن هم هست. این قوت احتمال است. در این موارد همان مقدار احتمالی که در مورد ملزوم وجود دارد، نسبت به لوازم غیر منفکه هم وجود دارد و معقول نیست کمتر یا بیشتر شود.

اما در اصول عملیه به قوت احتمال توجهی نیست بلکه فقط برای تحفظ بر امری دستور به انجام کاری می دهند. در این صورت ملازمه ای نیست.

توضیح بیشتر مبنای شهید صدر در جای خود بیان خواهد شد.

و انما القصد تبریر ما هو المرکوز و المتسالم علیه من ان لوازم الأمارات و مثبتاتها حجه بینما لوازم الأصل لیست کذلک إذا لم تکن آثارا شرعیه(۱) .

پاسخ: حجیت مثبتات امارات در مقام اثبات به واسطه سیره عقلا

اشکالی که ممکن است به فرمایش شهید صدر وارد شود این است که این مطلب ثبوتا درست است که از این حیث فرقی بین امارات و اصول نیست؛ اما اگر قوم در باب امارات برخلاف اصول عملیه مثبتات را حجت می دانند به دلیل مقام اثبات است.

۱- (۳) بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص۱۳.

توضیح این که مدرک ما در حجیت امارات بناء عقلاست. تمامی امارات شرعیه امضائیه است نه تأسیسی. در باب امارات هم سیره عقلاـ این است که همان طور که مؤدای اماره حجت است مثبتاتش هم حجت است. چون وقتی ظن به مؤدای اماره پیدا می کنند، ظن به مثبتات هم پیدا می کنند و آن را حجت می دانند. شارع هم از آن ردع نکرده است فلذا می فهمیم شارع هم آن را حجت کرده است. اما در باب اصول عملیه شرعیه(۱) مدرک بناء عقلا نیست. کل شیء حلال و کل شیء مطلق نسبت به مثبتات سخنی ندارد.

بنابراین به این کلام محقق نایینی که فرمودند: «دلیل ما در حجیت مثبتات باب امارات این است که شارع آن را علم قرار داده است.» اشکال وارد است زیرا علم قرار دادن شارع نمی تواند دلیل باشد. اما این که بگوییم مجعول در این دو باب واقعا با هم تفاوت دارد و در باب امارات علم به خودش و لوازمش است صحیح است.

بنابراین کلام محقق نایینی قابل ترمیم و اصلاح است و با این اشکال نمی توانیم بگوییم مسلك محقق نایینی باطل است. این مسلك می تواند صحیح باشد و فارق را از باب مقام اثبات قائل بشویم نه از باب مقام ثبوت.

ان شاء الله جلسه بعدی وارد مبنای شهید صدر و بعض مبانی دیگر خواهیم شد.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل ۹۴/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل

خلاصه مباحث گذشته:

ص: ۴۵

۱- (۴) فعلا اصول عملیه عقلیه مورد نظر ما نیست.

بحث در فرمایش محقق نائینی«ره» بود که فرمود در باب امارات شارع الگوبرداری از حیثیت دوم قطع یعنی طریقیت و کاشفیت می کند، در باب اصول غیر محرزه از جهت سوم یعنی عمل کردن به مفاد قطع الگوبرداری میکند و در اصول محرزه از مرتبه چهارم یعنی عمل بما انه الواقع الگو برداری می کند.

بر این فرمایش مناقشاتی وارد شد که در جلسات گذشته مورد بررسی قرار گرفت.

این جلسه با نیم ساعت تاخیر آغاز شد.

اشکال ششم به فرمایش محقق نائینی«ره»: لازمه کلام ایشان امر به تشریع است

اصل این اشکال در بیانات برخی از اعلام نیز وجود دارد لکن در اینجا با بیان زیر به عنوان اشکالی به فرمایش محقق نائینی«ره» مطرح می شود و آن این است که فرقی که بین اصول محرزه و غیر محرزه گذاشتید غیرمعقول است چون مقصود شما که می گویید در اصول محرزه عمل کردن بما انه الواقع جعل شده و در اصول غیرمحرزه مجرد عمل کردن به مفاد اصول جعل شده است چیست؟

اگر مراد این باشد که شارع می فرماید علی رغم اینکه من برای تو اعتبار علمیت نکرده ام و تو را عالم به واقع نمی بینم اما بنا بگذار که واقع این است و بر طبق آن عمل کن در اینصورت تشریع پیش می آید به این معنا که شارع امر به تشریع نموده است و تشریع قبیح است اگر هم نگوییم قبیح است لکن یک امر بسیار مستبعدی است و اگر مقصود این است که یعنی عملا مثل کسی که به واقع رسیده است عمل کن نه اینکه بناء قلبی بر واقع بودن بگذار در اینصورت نیز تفکیک بین اصل محرز و غیر محرز قابل قبول نیست چون در اصل غیر محرز نیز همین مطلب وجود دارد یعنی مانند واقع بنای عملی بگذار.

ص: ۴۶

بنابراین یا تفکیک بین اصل محرز و غیر محرز باطل است و یا اگر تفکیک صحیح است تشریع پیش می آید، اگر هم تشریع نباشد لکن چنین جعلی امر بعیدی است. دلیل اینکه ممکن است چنین جعلی امر به تشریع نباشد نیز این است که تشریع یعنی ادخال ما لیس من الدین فی الدین، حال وقتی در اینجا شارع خود دستور به آن می دهد دیگر تشریع نیست، لکن با این حال بعید است که شارع چیزی را که نه علم به آن وجود دارد و نه آن را علم پنداشته است التزام نفسی بدهد بر اینکه آن چیز جزء دین است.

اصل این اشکال در بعض کلمات وجود دارد اما ما با این بیان آن را توضیح دادیم.

جواب به اشکال ششم:

اگر اینکه در اصول محرزه فرموده است علی انه الواقع معنایش این باشد که مثل کسی که به واقع رسیده عمل کن نه اینکه التزام نفسی بده که واقع همین است در اینصورت تشریع پیش نمی آید، تفکیک بین اصل محرز و غیر محرز نیز اینگونه بیان می شود که در اصل محرز به این علت می گوییم مثل چنین کسی عمل کن چون کسی که چنین عمل می کند در مقام عمل، آثار و لوازم را نیز می تواند بار کند و اصل مثبت پیش نمی آید در نتیجه طبق آن باید گفت مثبتات اصول محرزه نیز حجت است، در اینصورت تفکیک بین اصل محرز و غیر محرز صحیح است و تشریعی نیز پیش نمی آید.

مثال: اگر گفته شود قاعده فراغ اصل محرز است با توجه به بیان فوق معنایش این است که در صورتی که قاعده فراغ جاری شد گویا شارع می خواهد بگوید بنا را بر این بگذار که عمل را انجام داده ای، یعنی همانطور که اگر واقعا عمل را انجام داده بودی قضا و اعاده لازم نبود در این موارد که قاعده فراغ جاری می شود مثل کسی عمل می شود که عمل را کامل انجام داده است پس قضا و اعاده ندارد.

ص: ۴۷

اشاره ای به وجه پنجم فرق بین اماره و اصل(بیان محقق عراقی«ره»):

وجه دیگری که در فرق بین اماره و اصل بیان شد بیان محقق عراقی«ره» بود که خلاصه آن این شد که ما در تمام موارد(امارات، اصول محرزه و اصول غیرمحرزه) امر به معامله واقع داریم به خلاف محقق نائینی«ره» که منکر چنین امری بود، لکن امارات اضافه ای دارند و آن این است که جعل محرزیت و تتمیم کشف شده است پس در امارات دو چیز جعل شده و در غیر امارات یک چیز بیشتر جعل نشده است، البته فرق بین اصول محرزه و غیر محرزه در کلام محقق نائینی«ره» درست است.

وجه ششم از شهید صدر«ره» است که در جلسه بعد خواهدآمد.

اصول عملیه/مقدمات /نسبت اصل و اماره ۹۴/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مقدمات /نسبت اصل و اماره

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فوارق بین اصول و امارات بود. به مبنای ششم یعنی مبنای شهید صدر رسیدیم.

وجه شش فرق بین اصول و امارات(شهید صدر)

بیان اول: قوت احتمال و قوت محتمل

فرمایش شهید صدر دارای تقاریر مختلفی است که بعضی در کلمات خود ایشان است و بعضی به ایشان نسبت داده شده است. فعلا آن چه به قلم ایشان در حلقات بیان شده را نقل می کنیم که شبیه یا عین مطلبی است که در بحوث آمده است.

حاصل فرمایش ایشان این است که جاعل و مقنن در مقام تشریعات خود و ایصال آن به مکلفین و ایصال به نتیجه مطلوب از جعل احکام و قوانین، در بسیاری از موارد با دو چیز مواجه می شود:

ص: ۴۸

یکی در مقام جعل احکام واقعیه است که گاهی جاعل مواجه می شود با تزاحم بین مفاسد و مصالح در امر واحد. مانند تزاحم بین مصالح و مفاسد در شرب خمر که «اثمها اکبر من نفعهما» در این موارد قهرا باید کسر و انکسار کند و ببیند سر جمع کدام بر دیگری برتری دارد و مطابق آن، حکم واقعی را جعل کند. این در مقام قبل از تشریع و از مبادی است.

اما گاه بعد از جعل و تشریع و ابلاغ آنها به عباد، مولی و جاعل با یک تزاحم دیگری مواجه می شود. در مواردی که به دلایل

مختلف مثل ظلم ظالمین، کوتاهی واسطه ها، تعارض بینات و یا سهو و نسیان احکام واقعی به مکلفین نمی رسد و یا آن گونه که تشریع شده واصل نمی شود.

در این صورت اگر مولی مکلفین را به حال خود رها کند تا آنها طبق اصول عقلیه خودشان عمل کنند، بسیاری از اغراضش زمین می ماند. به طور مثال در مواردی که حرمت جعل کرده است، اگر در مقام عمل سخنی نگوید، مکلفین به اصاله البرائه عمل می کنند و مرتکب فعل حرام می شوند. از این رو اگر در این موارد، مولی به اغراض تحریمیه یا ایجابیه خودش اهمیت می دهد باید قوانینی مثل اصاله الاحتیاط و مانند آن جعل کند.

یا در مواردی که برای عبد در مقام عمل بین حرمت و مباحات مشتبه می شود مثل این که علم اجمالی پیدا می کند بین حرمت شرب تتن و خوردن ارنت. قهرا در این موارد به متقضای علم اجمالی باید احتیاط و از هر دو اجتناب کند. اما اگر مولی ببیند که اگر چه یکی از اینها مفسده الزامیه دارد اما دیگری مباح اقضایی(۱) است یعنی ملاک دارد که عبد در آنجا مرخص و آزاد باشد.

۱- (۱) اباحه دو قسم است: بعضی لا اقتضایی است یعنی نه مفسده و نه مصلحت دارد. برخی از اباحه ها مصلحت دارد مباح بودن و آزاد بودن عبد در آن. در چنین مواردی مولی می خواهد این مصلحت را استیفاء کند همان طور که مصالح ایجابیه را می خواهد استیفا کند.

در اینجا برای جاعل تزاحم پیش می آید. زیرا بنا ندارد تک تک عباد را عالم کند و این برخلاف موازینی است که مولی در نظر دارد. در اینجا باید محاسبه ای کند که اگر اغراض لزومیه و ایجابیه نسبت به اباحه برایش مهم تر است در این صورت باید احتیاط جعل کند و اگر ترخیصیه ها اهمیت بیشتری دارد در این صورت برائت جعل کند.

تفاوت این تزاحم با قبلی در این است که تزاحم قبل در سلسله مبادی و قبل از جعل بود و این تزاحم بعد از جعل و در مرحله امتثال عباد است.

از این بیان معلوم شد احکامی که در مرحله بعد جعل می شود، در حقیقت مصالح نفسی و در عرض آن مصالح واقعیه ندارد بلکه این گونه اوامر و نواهی برای حفاظ بر تکالیف واقعیه و مصالح آنهاست. شهید صدر آن را «تزاحم حفظی» نامیده در مقابل «تزاحم ملاـکی» که در مرحله قبل از جعل است. این دو تزاحم مربوط به مولی است. تزاحم سومی هم برای مکلفین وجود دارد که در اصول از آن بحث می شود و آن مواردی است که دو تکلیف متوجه مکلف می شود و قدرت بر امتثال هر دو ندارد.

بر اساس این مطلب ایشان نتیجه ای می گیرند و آن این که اساسا حقیقت احکام ظاهریه احکامی است که شارع در مقام ثانی جعل می کند. یعنی احکامی است برای حفاظ احکام واقعیه در موارد اختلاط آنها با یکدیگر.

بعد می فرمایند در مواردی که مولی میخواهد مصالح اولیه را حفظ کند سه فرضیه وجود دارد:

فرضه اول:

ص: ۵۰

گاهی بعد از محاسبه، میبند احتمال رسیدن به بعض اغراض واقعیه در وجود اقوی و اشدّ از طرف دیگر است. مثلا از صد موردی که مشتبه شده پنجاه مورد از طریق خبر ثقه و معتمد است. احتمال مطابق واقع بودن قول آنها به گونه ای زید است که اگر بگوید به خبر ثقه عمل کنید به چهل مورد از آن پنجاه مورد تحفظ می شود و چنین قوت و شدت احتمالی در اصابه واقع این چنین وجود دارد.

در این صورت عقل حکم می کند که جاعل، امر به عمل بدین اماره کند. اما نوع تعبیر مهم نیست. تفاوتی ندارد بگوید طریق قرار دادم یا بگوید به آن عمل کنید یا بگوید معذر و منجز قرار دادم. این عبارات مطلب اصیلی نیست بلکه آن چه اصیل است این است که قوت احتمال را به حدی دیده است که چهل درصد واقعیات محفوظ مانده است.

حتی گاهی ممکن است محتمل در موارد باقی مانده آکد باشد اما چون قوت احتمال در طرف دیگر بسیار زیاد است عقلایی است که این طرف را بر طرف دیگری ترجیح دهد.

مثلاـ این احتمال وجود دارد یک زلزله ده ریشتری در قم بیاید که یک محتمل زیاد و سنگینی است اما احتمالش زیاد نیست. از طرفی دیگر احتمال سلامتی در فلان جا نشستن احتمال قوی است. در این صورت عقلا احتمال زیاد را مقدم بر محتمل قوی مقدم می کنند.

فرضیه دوم:

در مواردی، محتملات برای مولی اهمیت داردو احتمالات زیاد مهم نیست. در اینجا باید مثلا بگوید اگر ثقه هم خبر داد که چیزی واجب است یا واجب نیست به حرف او عمل نکنید بلکه باید احتیاط کنید یا مرخص باشید.

ص: ۵۱

در مواردی مثلا به حدی احکام الزامیه مهم است که احتمال یک در هزار هم امکان عدم عمل به آن، برای مولی قابل تحمل نیست. در این موارد فرمان میدهد که حتی اگر صادق ترین افراد خبر از عدم وجوب داد اعتنا نکن و احتیاط کن.

فرضیه سوم:

گاهی مجموع امرین دخالت در تصمیم گیری مولی دارد. هم محتمل را در نظر می گیرد و هم احتمال. در این موارد باید به گونه ای حکم ظاهری جعل کند که هر دو ملحوظ باشد. مثلا احتمال ۲۰ درصدی زلزله برای او اهمیت پیدا می کند به این جهت که محتمل زلزله است و احتمال ۲۰ درصد هم برایش مهم است. اگر این ۲۰ درصد برای غیر زلزله بود اهمیت نداشت.

می فرمایند این یک واقعیتی است که برای هر کسی که در مقام تقنین قرار می گیرد پیش می آید و این حصر یک حصر عقلی است.

نتیجه این که:

هر جا حکم ظاهری بر اساس قوت احتمال جعل شده باشد، نام آن اماره است و تفاوتی ندارد در مقام اثبات فرموده باشد طبق آن عمل کن یا بگوید آن را طریق قرار دادم یا بفرماید معذر و منجز است.

این عبارتها ملاک افتراق نیست که در بعض مسالک به آنها تکیه شده بود. بله در مقام جعل اماره مناسبت تر این است که به جای تعبیر «اعمل» از عبارت «جعلته طریقا» استفاده کند زیرا به قوت احتمال توجه دارد.

اگر فقط به صرف محتمل توجه داشت در این صورت اصل غیر محرز است. مثل اصاله الاحتیاط

اگر هر دو در نظر جاعل باشد در این صورت اصل محرز می شود مثل استصحاب، قاعده فراغ، قاعده تجاوز

ص: ۵۲

بنـابراین تفـاوت بین امـاره و اصول و اصـل محرز و غیر محرز یـک تفـاوت جوهری و واقعی است و به مقـام اثبـات و مقـام ادا مرتبـط نیست. اگر چه اگر مولی بخواهـد تناسب بین تعبیر و نوع مجعولش را حفظ کنـد بهتر است از عبارت مناسب را انتخاب کند.

بیان دوم: قوت احتمال و امر نفسی

بیـان دیگری نزدیـک این بیان به ایشان نسبت داده شـده است که من در کلمات ایشان و دو تقریر معروف ایشان بر نخوردم و آن این که:

گاهی مولی به قوت احتمال توجه می کند در این صورت نام آن اماره است.

گـاهی علاوه بر قوه احتمال یک امر نفسـی دیگری در نظر می گیرد. مثلا در قاعـده فراغ، بعـد از این که مکلف عمل را انجام داده است طبعش این را می طلبـد که آن عمـل صـحیح باشـد و آن را تکرار نکنـد. حـال مولی ممکن است این دو را ملاحظه کنـد. از طرفی احتمـال انجـام آن زیـاد است زیرا هنگـام عمـل «اذکر» بوده و از طرفی طبع عبـد هم انجام نـدادن دوباره را می پسندد. از این رو طبق آن حکم می کند. در این صورت «اصل محرز» می شود.

گاهی علت جعل تنها امر نفسی است و قوت احتمال را در نظر نمی گیرد. در این صورت «اصل غیر محرز» می شود.

این بیـان یک تفاوت جوهری با بیان قبل دارد و آن این که در این بیان به جای محتمل، عنصـر دیگری قرار می دهـد و آن امر نفسی دیگری است که خود دارای مصلحت است.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل ۹۴/۰۷/۰۷

ص: ۵۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل

خلاصه مباحث گذشته:

وجه ششم از وجوه فرق بین اماره و اصل وجهی است که شهید صدر«ره» بیان کرده است.

حاصل فرمایش شهید صدر«ره» این شد که شارع مبتلا به اختلاط اوامر و نواهی، واجبات و محرمات و مباحات خود در نزد مکلفین شده است، واجبات و محرمات شارع دارای ملاکات الزامیه است که اهتمام به انجام آنها دارد مباحات شارع نیز دو قسم است یک وقت مباحاتی است که چون مصلحت و مفسده ای ندارد آن را مباح اعلام کرده است و یک وقت نیز مباحاتی است که درست است که ممکن است مصلحت یا مفسده ملزمه داشته باشد اما اینکه مردم در آن امور آزاد باشند یک مصلحت ملزمه ای دارد به همین دلیل شارع برای آن اباحه را جعل کرده است ولو اینکه مفسده و یا مصلحت ملزمه ای نیز داشته باشد که به چنین اموری مباحات اقتضاییه گفته می شود، با توجه به این مطلب شهید صدر«ره» می گوید در هنگام اختلاط این امور برای بندگان قهرا تحفظ بر ملاکات الزامیه اقتضاء می کند که مولاـ در موارد احتمال حرمت و احتمال وجوب، امر به احتیاط کند تا ارتکاب مفسده و یا فوت مصلحتی صورت نگیرد، در اینصورت تزاحم با مباحات اقتضایی پیش می آید چون در مباحات اقتضایی مصلحت الزامیه در آزاد بودن و ملزم نبودن عبد می باشد، پس بین حفظ مصالح و مفاسد الزامیه و بین حفظ مصلحت مباح بودن و الزام نکردن تزاحم پیش می آید. در چنین موردی شارع راهکاری را پیش بینی کرده است و آن اینکه جاهایی وجود دارد که محتمل مهم است و وقتی شارع بررسی می کند میبیند مصالح و یا مفاسد الزامیه مهم تر از اباحه اقتضایی است، مثل باب نفوس و فروج، در اینصورت امر به احتیاط می کند، اما در یک صورت نیز می بیند مصالح الزامیه ای که از بین می رود و یا مفاسد الزامیه ای که وجود دارد به اندازه ای نیست که غلبه بر مصلحت اباحه و آزادی داشته باشد در این موارد اصول ترخیصیه را جعل می کند.

ص: ۵۴

گاهی اوقات نیز شارع به حساب قوت احتمالات حکمی را جعل می کند، در اینصورت چیزی که موجب آن احتمال قوی می شود را حجت قرار میدهد، در اینصورت که حکم ظاهری بر اساس قوت احتمال است را اماره می گویند همانطور که اگر حکم ظاهری بر اساس اهمیت محتمل بود می شود اصل، حال اگر علاوه بر اهمیت محتمل احتمال هم دخالت داشت می شود اصل محرز و اگر فقط محتمل اهمیت داشت و احتمال هیچ نقشی نداشت می شود اصل غیر محرز.

بنابراین طبق مبنای شهید صدر«ره»حکم ظاهری عبارت است از احکامی که خودش مصالحی ندارد و منشأ آن همان مصالح احکام واقعیه است که مولاـ در مقام تزاحم حفظی بین ملاکاتی که در محرمات و واجبات و اباحات اقتضاییه است چنین احکامی را جعل کرده است. با توجه به این مبنای شهید صدر«ره» در بسیاری از موارد در اصول منهج ایشان با قوم متفاوت شده است.

در مقابل فرمایش ایشان وجوه زیادی از سوالات و اشکالات و متبّهات قرار دارد که بیان می گردد؛

اشکالات وجه ششم از وجوه فرق بین اماره و اصل:

اشکال اول: باطل بودن لوازم این سخن

طبق نظریه شهید صدر«ره» لازم می آید احد الامرین علی سبیل منع الخلو، که این دو امر یا ممتنع است و یا در کمال استبعاد است و آن احد الامرین این است که یا لازم می آید که ملتزم شویم به تغیر ملاکات محرمات و واجبات و مباحات اقتضاییه به حسب ازمان و اجیال و افراد مختلف و حتی به حسب حالات مختلف یک فرد. چون معنای سخن ایشان این است که مصالح و مفاسد تغییر می کنند.

ص: ۵۵

و یا اگر آن مصالح و مفاسد ثابت هستند لازم می آید که درک مولا از اهم بودن به حسب ازمنه و امکنه مختلف شده باشد و مذاقش تغییر کند.

توضیح مطلب:

شما یک بازه زمانی را مثلا از صدر اسلام تا زمان امام رضا علیه السلام در نظر بگیرید که امام رضا علیه السلام مطلبی را می فرمایند که قبل از آن برای مردم اشتباه و اختلاط وجود داشته است، قبل از اینکه امام رضا علیه السلام حکم آن را بیان کند عده ای به برائت مراجعه می کردند به این دلیل که به نظر آنها در این زمان نزد شارع احکام اباحه اقتضاییه اهم از احکام الزامیه بوده است ولی امام رضا علیه السلام در این مورد مثلاـ فرمود از این به بعد احتیاط کنید به این دلیل که در زمان امام رضا علیه السلام ملاکات احکام الزامیه اهم از ملاکات اباحه اقتضایی بوده است. حال لازمه این سخن این است که قبل از زمان امام رضا علیه السلام یک ملاک اهم بوده و بعد از امام رضا علیه السلام ملاک دیگری اهم شده است یعنی ملاکات عکس شده است، چون در یک زمان ملاک واجبات و محرمات نسبت به اباحه اقتضایی ضعیف بود و از زمان دیگر تغییر کرد و معنای این مطلب این است که ملاکات احکام اموری نسبی هستند و یا باید گفت مذاق و درک مولا عوض شده است. این مساله هم در اصول و هم در امارات جاری است.

این مطلب نسبت به اشخاص نیز وجود دارد مثلا نسبت به سید مرتضی«ره» ممکن است ملاکات احکام الزامیه ضعیف باشد به همین دلیل در موردی حکم به برائت نماید اما برای شیخ طوسی«ره» ملاکات احکام الزامیه اهم باشد به همین دلیل حکم به احتیاط می کند، حتی لازمه این مطلب این است که شخص واحد در حالات مختلف، اهمیت ملاکات احکام برایش متفاوت باشد، مثلا مجتهدی هر چه فحص کرد به دلیل احتیاط نرسید در اینصورت برائت جاری می کند اما پس از مدتی که به دلیل احتیاط می رسد احتیاط را جاری می کند، در اینصورت طبق نظر شهید صدر«ره» در حالت اول اباحه اقتضاییه برای این مجتهد اهم بوده و در حالت دوم ملاـک حکم الزامی برای او اهم شده است در حالیکه چنین چیزی خیلی بعید است که اهمیت ملاکات احکام در ازمان و حالات مختلف مرتب تغییر کند.

ص: ۵۶

اگر هم کسی بگوید مذاق شارع تغییر می کند نیز اشکالش این است که چنین چیزی امکان ندارد چون نسبت به شارع تغیر امکان ندارد.

اشکال دوم: عدم انحصار وجه جعل امارات و اصول در وجه مذکور

قبول داریم اگر چنین رخدادی پیش بیاید که تزاحم بشود شارع بر اساس آن احکام ظاهریه را جعل می نماید، اما آیا منشأ و مبرر جعل حکم ظاهری منحصر در این است و هیچ منشأ عقلی و عقلایی دیگری قابل تصویر نیست؟ تا شما بگویید جعل احکام ظاهریه در شرع فقط بر اساس تزاحم حفظی است؟

حق این است که تصویردیگری نیز برای جعل احکام ظاهری ممکن است وجود داشته باشد.

چون اگر فرض شود شارع اباحه اقتضایی ندارد و فقط محرمات و مکروهات و واجبات و مستحبات و اباحه لااقتضایی دارد، در اینصورت در مقام عمل می بیند اگر اقوال ثقات را حجت کند در مقام ایصال مجعولات واقعی می بیند ایصال امارات به واقع یا مساوی با قطع به واقع است و و یا قریب به مطابقت است و از طرف دیگر موجب تسهیل امر عباد است چون اگر بر مردم لازم باشد علم به احکام پیدا کنند مستلزم مشقت کثیره است، علاوه بر اینکه وقتی شارع چنین کرد مردم به دینداری ترغیب می شوند در اینصورت حتی اگر تزاحمی نباشد هم جعل صورت می گیرد چون شارع می بیند اگر امارات را حجت کند مشکلی ایجاد نمی شود بلکه مصالحی نیز بر آن مترتب است.

در مورد اصل نیز شارع مثلا برائت را در ظرف عدم علم جعل می کند به دلیل اینکه عقل حکم به قبح عقاب بلابیان می کند و یا بنابر مبنای حق الطاعه به دلیل اینکه اذن شرعی بر ترخیص وجود دارد چون حق الطاعه در جایی است که اذن شرعی داده نشده است اما در جایی که اذن داده شده شارع تسهیلا للعباد می آید و برائت را جعل می کند، همین مقدار برای مبرر بودن کفایت می کند، پس نیاز نیست برای فرض مبرر جعل حکم ظاهری فقط صورت تزاحم حفظی تصور شود.

ص: ۵۷

و یـا همچنین در جعـل احتیـاط چون شـارع می بینـد اگر جعـل احتیـاط نکنـد ممکن است مردم برائت جاری کننـد در حالیکه مصالحی که در اینجا وجود دارد مصالح مهمی است به همین دلیل جعل احتیاط می کند تا آن مصالح ملزمه فوت نشود.

پس اینکه شـهید صـدر«ره» می گوید تنها فرض جعل امارات و اصول در جایی است که تزاحم حفظی وجود داشـته باشد تمام نیست.

اصول عملیه/مقدمات /نسبت اصل و اماره ۹۴/۰۷/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مقدمات /نسبت اصل و اماره

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرمایش شـهید صدر در تفاوت بین اماره و اصل بود. ایشان فرمودند احکام ظاهریه احکامی هسـتند که در مقام تشابه و اختلاط امور به غرض حفاظ بر مصالـح واقعیه جعل می شونـد که اگر قوت احتمال در نظر مولی اهم باشـد اماره و اگر قوت محتمل اهم باشد اصل غیر محرز و اگر هر دو در نظر گرفته شود اصل محرز خواهد بود.

دو مناقشه وارد بر این مبنا، در جلسه قبل بیان شد.

توضیح اشکال دوم:

مناقشه دوم این بود که بر فرض این فرمایش صـحیح باشد و در مواردی که تزاحم حفظی می شود، انگیزه جعل احکام ظاهری به وجود می آید، اما چرا انگیزه را منحصر در این مورد می فرمایید؟ ما فرضیه های دیگری را هم می توانیم در نظر بگیریم

که صحیح و عقلایی است شارع احکام ظاهریه جعل کند.

گفتیم بر فرض که اساسا اباحه اقتضایی نداشـته باشیم(۱) – همان طور که بعضـی از علما انکار کرده اند(۲) – باز جعل احکام ظاهریه توجیه دارد به این بیان که شارع می بینـد اگر حکم ظاهری در باب امارات را جعل نکند ضـیق و حرج زیادی به وجود می آید و باعث می شود بسـیاری از مردم گریزان از دین شوند چون تحصـیل علم برای همه مردم امکان پذیر نیست. حال اگر شارع به واسطه علم غیبی خود بداند میزان مطابقت امارات با واقع مساوی با مقدار مطابقت علم مردم با واقع است و یا قریب به آن است و یـا حتی مطـابقتش بیشتر است –به این دلیـل که ممکن است بسـیاری از علمهـا جهل مرکب باشـد– در این صورت اشـکال نـدارد خبر واحـد را حجت کنـد. بله بر اساس قوت احتمال است اما لزومی نـدارد حتما تزاحمی وجود داشـته باشد که انگیزه جعل شده باشد.

۱- (۱) که تزاحم پیش بیاید.
۲- (۲) بعضی بزرگان وجود اباحه های اقتضایی را انکار کرده اند، اما این انکار به طور کلی امر پذیرفته شده ای نیست و نمی توانیم قائل شویم اباحه اقتضایی وجود ندارد اما ممکن است کسی بگوید در مقام اثبات دلیلی نداریم که شارع چنین اغراضی هم دارد اما از لحاظ ثبوتی امکان دارد که چنین جهتی هم باشد.

در موارد جعل اصل برائت و اباحه را نیز چنین می توان تصور کرد که مردم علم و علمی ندارند و عقلشان حکم به برائت می کند، شارع نیز جریا بر حکم عقل، برائت جعل می کند.

پاسخ اشکال القاء در مفاسد یا تفویت مصالح هم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی بیان شده است که شارع به واسطه مصلحت سلوکیه یا تسهیل که مصلحت بالاتری است جبران آن را می کند.

موارد جعل احتیاط هم را می توان این گونه توضیح داد که شارع می بیند اغراضش ممکن است محقق نباشد و این اغراض به قدری مهم هستند که حتی در فرض شک نیز نباید از دست بروند در این موارد احتیاط جعل می کند.

بنابراین عقلایی است که احکام ظاهریه –اعم از اصل و اماره- در ظرف غیر تزاحم جعل شود. از این رو وجهی برای محصور کردن آن در این فرض نیست.

آن چه شهید صدر فرموده اند در حقیقت ملاکات و پشت پرده احکام ظاهری است در حالی که ما از آن خبر نداریم و باید آن چه در مقام اثبات شارع امر فرموده است بررسی کنیم.

کلامی از شهید صدر در تأیید اشکال

خود شهید صدر هم در بحث حجیت شهرت مطلبی فرموده اند که این اشکال را تأیید می کند.

توضیح این که بزرگانی قائل به حجیت شهرت فتوایی هستند و دلیل آن را این گونه بیان کرده اند که ظنی که از رهگذر شهرت فتوایی برای نوع ایجاد می شود هم وزن ظنی است که از خبر ثقه حاصل می شود بلکه گاهی آکد و اولی است. شارعی که این مظنه را حجت کرده به طریق اولی مظنه حاصل از شهرت را حجت می کند اگر مظنه حاصله را قوی تر بدانیم. اگر هم مساوی بدانیم تفریق بین متساوین صحیح نیست.

شهید صدر در پاسخ به این استدلال جوابی را از مرحوم خویی چنین نقل کرده اند:

و قد علّق السید الأستاذ علی هذا الوجه بأنَّ ملاک حجیه الخبر قد لا یکون مجرد افادته الظنّ لیتعدّی منه إلی الشهره بدعوی افادتها ذلک أیضا بل غلبه مطابقه الخبر للواقع و هذا لا یحرز فی الشهره.

مرحوم خویی فرموده اند معلوم نیست ملاک فقط ظن باشد تا مقدار آن را با هم مقایسه کنیم. شاید ملاک دیگری نیز در بین باشد.

شهید صدر بعد نقد کلام مرحوم خویی می فرمایند:

نعم یمکن دعوی انَّ الشارع بعلمه الغیبی ربَّما أحرز صدفه انَّ مجموع اخبار الآحاد أکثر مطابقه للواقع من مجموع الشهرات.

ممکن است شارع با علم غیبی خود مجموع شهرتهای فتوایی و مجموع خبرهای واحد را محاسبه کرده و نتیجه این شده که در مجموع مطابقت شهرتها با واقع کمتر از مطابقت اخبار آحاد با واقع است. از این جهت خبر واحد را حجت کرده و شهرت را فتوا نکرده است.

سپس می فرمایند:

و أیا ما کان فالجواب عن هذا الوجه امّا أن یکون علی أساس ما ذکرنا من إحراز الشارع بعلمه الغیبی أغلبیه مطابقه الخبر للواقع من الشهره و هذا انَّما یتجه إذا کانت حجیه الخبر تأسیسیه شرعیه لا إمضائیه عقلائیه أو إنکار إفاده الشهره الحدسیه للظنّ بمقدار خبر الثقه الحسی

می فرمایند به هر حال جواب از استدلال برای حجیت شهرت فتوایی یا این است که بگوییم چنین فرقی وجود دارد و شارع با علم غیبی خود می داند مطابقتشان کمتر است و این در صورتی صحیح است که حجیت خبر تأسیسی باشد و یا این که مدعای مستدل را باطل کنیم و بگوییم ظن حاصل از شهرت کمتر از ظن به وجود آمده از خبر ثقه است.

ص: ۶۰

البته جواب دوم را دنبال نمی کنند چون شاید مکابره باشد سپس می فرمایند:

أو انَّ التزاحم الحفظی الّذی هو ملاک جعل الحجیه و الحکم الظاهری یکفی فیه فی نظر الشارع أو العقلاء جعل الحجیه بمقدار خبر الثقه و امّا فی غیره من الدوائر فیرجع إلی القواعد و الأصول الأخری، فالملاکات المتزاحمه یستوفی الأهم منها بمقدار جعل الحجیه للخبر بلا حاجه إلی جعلها للشهره أیضا. و هذا هو حلّ هذه المغالطه الکلیه و هی دعوی استفاده حجیه شی ء من دلیل حجیه مماثله.

می فرمایند اگر چیزی حجت باشد نمی توان حکم کرد مماثل آن هم حجت است و حل این مغالطه به این است که شارع می بیند وقتی خبر واحد را حجت کرد به مقصد رسیده است و دلیلی برای حجت قرار دادن سایر ظنون ندارد. پس یک عنصر دیگری هم دخیل است و فقط قوت احتمال نیست و آن این که وقتی شارع چیزی را حجت کرد آیا نیاز است موارد دیگر را هم حجت کند یا نه؟ وقتی غرض استیفا شد شارع بقیه ظنون را حجت نمی کند و مردم را در گرفتاری نمی اندازد تا بتوانند برائت جاری کنند.

پس خود شهید صدر هم قبول دارند عنصر دیگری نیز دخیل است. و بر این اساس می گوییم اگر جعل شارع بر اساس قوت احتمال هم باشد معنا ندارد که بگوییم حتما لوازم آن هم حجت است زیرا ممکن است شارع با حجت کردن ملزوم به هدف خود می رسد و نیازی به حجت کردن لوازم آن ندارد. بنابراین ممکن است شارع لوازم امارات را حجت نداند با این که از نظر درجه کشف مساوی هستند. چه تفاوتی بین ظن آوری لوازم اماره و ظنی که مماثل آن است مانند شهرت فتوایی وجود دارد؟

بنابراین آن اشکالی که شهید صدر به مرحوم نایینی وارد می ساختند که طبق مبنای ایشان حجیت مثبتات امارات توجیه پذیر نیست به خود ایشان نیز وارد است و طبق مبنای ایشان نیز حجیت مثبتات امارات توجیه ندارد.

به همین دلیل می گوییم باید چشم از این سخنان ببندیم. ما از ملاکات و مصالح جعل شارع خبر نداریم و تنها باید ببینیم شارع چه جعل کرده و چه لوازم عرفیه و عقلیه ای دارد.

بنابراین تا این جا معلوم می شود احسن مبانی فرمایشات مرحوم نایینی است.

اشکال سوم: توجیه پذیر نبودن حکم به تخییر در صغریات

اگر ملاک جعل احکام ظاهری، بیانی باشد که شهید صدر فرمودند در موارد دریافت حکم صغریات و همچنین حکم کبریات بنا بر بعض مبانی قابل توجیه نیست.

توضیح این که:

مقدمه اول: در موارد تزاحم حفظی، تنها بیان کبریات مشکل را حل نمی کند. بلکه هدف از جعل قوانین اجرا شدن آنها در عمل و رسیدن به نتایج آنهاست. از این رو در تزاحم حفظی علاوه بر بیان راهکار فهم کبریات، راه فهم صغریات نیز باید بیان شود تا از ضمیمه آنها نتیجه مطلوب حاصل شود.

مقدمه دوم: در موارد شک در صغریات و موضوعات برخلاف کبریات شارع مکلف را مخیر بین اماره و اصل قرار داده است. به عنوان مثال مکلفی که کسی را عادل می دانسته اما بر اثر گذشتن زمان یا ارتکاب فعلی از او شک در عدالت پیدا می کند دو راه دارد. هم میتواند بر اساس یقین سابق خود استصحاب جاری کند و هم می تواند به اماره یعنی بینه مراجعه کند و از عدالت او سوال کند.

این تخییر با وجهی که شهید صدر بیان فرمودند سازگار نیست زیرا اگر ملاک قوت احتمال بود در صغریات نیز –مانند کبریات– باید ترتیب وجود می داشت و ابتدا اماره حجت می بود و در صورت فقد اماره اجازه استفاده از اصل داده می شد. از این جا معلوم می شود ملاکات دیگری هم دخیل است.

همچنین تخییر در کبریات بنا بر بعض مبانی نیز چنین اشکالی دارد. مبانی کسانی که قائلند در موارد تعارض و فقد مرجحات وظیفه تخییر است یا کسانی مانند مرحوم آخوند که از ابتدا وظیفه را تخییر می دانند و رجوع به مرجحات را مستحب می دانند.

اگر ملاک قوت احتمال باشد طبق این مسالک چه توجیهی دارد با این که اخبار متعارض حکم به متناقضین یا متضادین می کند. یک خبر حکمی را واجب و دیگری غیر واجب می داند.

البته شهید صدر قائل به تخییر نیست اما این یک منبهی است برای صحیح نبودن این مبنا. زیرا وجه کسانی که تخییر را نمی پذیرند، نبود دلیل بر تخییر است نه این که تخییر غلط است در حالی که این طبق این بیان تخییر توجیه صحیحی ندارد.

اشکال چهارم: صحیح نبودن توجیه ذکر شده در مورد شارع

کسی به دنبال قوت احتمال می رود که جاهل است. زیرا وقتی کسی متحیر در انتخاب یک از دو راه است، انتخاب راهی که احتمال یا محتملش قوی تر است عقلایی است.

آیا شارع نیز چنین است؟ این گونه جعل قانون کردن برای مقنن جاهل صحیح است اما آیا برای مقنن عالم هم صحیح است؟ وقتی شارع می داند امارات هشتاد درصد به واقع می رساند، حتی اگر قوت احتمال هم نداشته باشد باز صحیح است که آنها را حجت قرار دهد فلذا می فرمایند حتی اگر ظن نوعی به خلاف هم وجود داشته باشد حجت است.

طبق این مبنا باید فرض کنیم شارع مثل آدم جاهل عمل می کند. من در تقریر آقای حائری دام ظله دیدم که شهید صدر خودشان به اصل این مطلب توجه داشته اند فلذا فرموده اند شاید شارع علی رغم علمی که دارد بنا بر مصلحتی قصد دارد شبیه کار جاهلین را انجام دهد.

سخن ما این است که چه دلیلی برای این مصلحت ادعایی هست که کل اساس احکام ظاهری را بر این اساس بچینیم؟

اشکال پنجم

این اشکال یک پاسخ جدلی است. خود شهید صدر در جایی فرمودند:

و هذا انما یتجه اذا کان حجیه الخبر تأسیسه شرعیه لا امضائیه عقلائیه

فرموده اند اگر بگوییم احکام ظاهریه ای که شارع جعل کرده است به خصوص در مورد امارات امضایی است و تأسیسی نیست. گویا ایشان می خواهند بفرمایند اگر قائل به امضائی بودن شویم، فلسفه جعل، شرایط و خصوصیات آن همان چیزی است که نزد عرف است و وقتی شارع ردع نمی کند یعنی همان را قبول دارد.

سخن ما این است که آیا واقعا فلسفه این که عقلای عالم خبر ثقه معتمد را حجت می دانند یا برائت عقلایی در بین عقلا حجت است – که شهید صدر برخلاف برائت عقلی، برائت عقلایی را پذیرفته اند- تزاحم حفظی است؟ یا فلسفه آن همان مطالبی است که بارها گفتیم و آن این که اگر عقلا- تمام بخواهند امورشان را بر اساس علم قرار دهند، سامان نمی گیرد و مجبورند به چنین ظنونی عمل کنند و این ریسک را پذیرفته اند.

البته این جدال است زیرا ما خودمان این را قبول نداریم و معنای امضائیات شارع این نیست که فلسفه و علت حکم نیز

همان چیزی است که نزد عقلاست. بلکه ممکن است شارع فلسفه فعلی از افعال عقلا را غلط بداند اما می داند این سیره غرض شارع را تأمین می کند از این جهت آن سیره را امضاء می کند.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /فرق بین اماره و اصل ۹۴/۰۷/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /فرق بین اماره و اصل

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسات گذشته وجوه مختلف فرق بین اماره و اصل بیان گردید.

نظر مختار در مقام دوم:

در جلسات گذشته در بیان فرق بین اماره و اصل عمده مبانی گفته شده در مقام را عرض کردیم و نتیجه این شد که اقرب این وجوه مبنای محقق نائینی«ره» است که حاصل فرمایش ایشان این شد که اماره چیزی است که شارع در جعل آن طریقیت، کاشفیت، محرزیت و مانند آن را اعتبار نموده است اما در اصول طریقیت و کاشفیت اعتبار نشده است بلکه شارع یا اصل عمل کردن را اعتبار می کند و یا عمل بما انه الواقع را اعتبار می نماید. سپس برخی اشکالاتی که بر این بیان وارد بود ذکر شد و پاسخ داده شد اما در عین حال این مبنا با اینکه مبنای دقیق و کاملی است لکن نیاز به برخی اصلاحات دارد تا بتوان آن را مبنای مختار قرار داد.

محقق نائینی«ره» می گوید در اماره اعتبار علمیت و طریقیت شده است لکن از آنجا که ممکن است این بیان در همه امارات تمام نباشد به همین دلیل به جای این تعبیر می گوییم اماره چیزی است که کاشفیت از واقع و طریق به واقع بودن در آن دخالت دارد چه مجعول آن اینچنین باشد و چه مقتضی جعل در آن طریقیت و کاشفیت باشد، که هر کدام از این ها را می توان از لسان ادله استفاده نمود مثلاـ در دلیل «لیس لاحد التشکیک فیما یرویه ثقاتنا» و یا در دلیل «ما ادیا عنی فعنی یؤدّیان» استفاده می شود که جعل طریقیت شده است، یعنی خبر را طریق به واقع بدانید و ممکن است لسان دلیل امارات به گونه ای باشد که چنین استفاده ای از آن نشود مثل دلیل ظواهر که نمی توان از آن استفاده کرد که جعل طریقیت شده است لکن در دلیل ظواهر می توان گفت مقتضی جعل ظواهر این است که طریق به واقع است پس طریقیت به نحوی دخالت در جعل ظواهر دارد. البته اینکه می گوییم اماره کشف از واقع می کند به این معنا نیست که هر اثری حتی آثار غیر شرعیه نیز بر آن بار می شود بلکه امارات فقط به لحاظ آثار شرعیه جعل می شوند و طریق به واقع قرار می گیرند.

ص: ۶۵

اما در اصول عملیه اینگونه نیست، چون نه مجعول آن طریقیت به واقع است و نه مقتضی جعل آن چنین است، پس مجعول اصول عملیه طریقیت و کاشفیت نیست بلکه امور مختلف دیگر می تواند باشد که به حسب مورد فرق می کند؛

گـاهی مجعول اصل عملی مسـتقیما تأمین است و یا اگر هم مسـتقیما تامین نباشـد نتیجه عقلی آن تامین می شود مثلا شارع در مورد ادله برائت می فرمایـد: «رفع ما لایعلمون»، لازمه اینکه حکم الزامی برداشـته شود امنیت است اگر چه که مجعول مسـتقیم آن امنیت نباشد و یا مانند دلیل «ماحجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»، در اینجا می فرماید آنچه که به آن علم نداری تکلیف آن از تو برداشته می شود در اینصورت عقل حکم به امنیت می کند.

گاهی نیز می فرماید: «کل شیئ مطلق حتی یرد فیه النهی» که در اینصورت نیز نتیجه عقلی آزاد بودن امنیت است.

گـاهی نیز ممکن است شـارع در مقامی که علم و علمی وجود نـدارد تعبـد کنـد به اینکه در اینجا بنا بگـذار که موضوع حکم شرعی وجود دارد مثل اینکه گفته باشـد: «صل مع الطهاره» حال لباسـی که مشـکوک به طهارت است در اینصورت شارع تعبد به وجود طهـارت می کنـد به داعی اینکه آثـاری که برای طهـارت قرار داده است در اینجـا نیز بگویـد آن آثـار ثابت است در اینصورت اگر این دلیل به لسان این باشـد که واقعا توسـعه می دهـد در اینصورت اصل نیست، اما در ظرفی که می گویـد اگر واقع برای تو پنهان است تعبد به طهارت داشـته باش در اینصورت واقع را توسـعه نمی دهد و اصل است. همین سـخن در مورد قاعـده حلیت نیز مطرح می شود چون در ظرف شک در حلیت اصل حلیت می گوید تعبد به حلیت داشـته باش به این معنا که احکام حلیت را که یکی از آنها جواز اکل و شـرب است را مترتب نما. همچنین این بیان در قاعـده فراغ و تجاوز نیز تطبیق می شود.

ص: ۶۶

گاهی نیز شارع می خواهـد واقع را تنجیز کند و جلوی برائت عقلیه را بگیرد مثل جایی که احتیاط را جعل می کند، حال تنجیز واقع ممکن است به صورت مستقیم باشـد مثـل اینکه بگویـد فلان حکم به گردن توست و ممکن است به صورت غیرمستقیم دلالت بر تنجیز واقع کند مثل اینکه بگوید«احتط».

گـاهی نیز در اصول عملیه همین کارهـا را مورد نظر دارد لکن با این لسان که تعبـد به وجود واقع می کنـد نه اینکه بگویـد تو طریق به واقع داری و واقع را میبینی بلکه در این قسم می گویـد تو متعبـد به یکی از دو طرف شـک هستی، مثلا آب قبلا پاک بوده الان شک به طهارت آب ایجاد شده شارع در اینصورت تعبد می کند به اینکه به همان واقع در اینجا نیز متعبد باش.

وجـوه فـوق تصـویر ثبـوتی اصول عملیه بود یعنی هر جـا چنین عملیـاتی انجـام شود به آن اصول عملیه می گوینـد، اگر چه در مصادیق آن اختلاف شود یعنی ممکن است یک گروه استصحاب را از یک وجه بدانند و گروه دیگر استصحاب را جزء وجه دیگر حسـاب کننـد، حـال اصول عملیه از حیث تصور ثبوتی، خود به دو قسم تقسیم می شود؛ اصـل عملی تارتـا تعبـد به یک طرف شک در آن وجود دارد که به آن اصل محرز می گویند –چون تعبد به یک طرف نظیر جایی است که یک طرف احراز شـده است نه اینکه واقعا احراز جعل شده باشد– و تارتا شارع تعبد به یکی از دو طرف شک نکرده است که در اینصورت می شود اصل عملی غیرمحرز.

ص: ۶۷

مطلبی در اینجا وجود دارد و آن اینکه در اینجا که شارع می خواهد بگوید بما انه الواقع عمل کن ممکن است تعابیر شارع مختلف باشد چون یک وقت ممکن است از همین لسان استفاده کند و یک وقت نیز ممکن است به این بیان باشد که مثلا نهی از نقض یقین بواسطه شک کند بنابراین که استصحاب اصل محرز باشد، که در اینصورت لازمه عرفی نقض نکردن یقین این است که به آثار واقع بر طبق یقین سابق عمل کن.

پس اساس فرمایش محق نائینی«ره» فرمایش قویمی است لکن بر اساس مبانی پذیرفته شده باید این بیان را اصلاح نمود.

دو تنبیه در ذیل این بحث وجود دارد که بحثی تفریعی مترتب بر وجوه فرق بین اصل و اماره می باشد؛

تنبیه اول:

تنبیه اول این است که بر طبق وجوهی که در مقام بیان افتراقات بین اماره و اصل بیان شد باید گفت مثبتات اصول حجت نیست ولی مثبتات امارات حجت است.

تنبیه دوم:

دومین تنبیه نیز این است که اماره بر اصل مقدم است لذا در مقام استنباط فقیه ابتدا باید سراغ اماره برود و اگر اماره نبود به سراغ اصل بیاید و این دو تعارضی ندارند.

اصل عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل ۹۴/۰۷/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل عملیه/مباحث مقدماتی /نسبت بین اماره و اصل

خلاصه مباحث گذشته:

پس از بیان وجوه فرق بین اماره و اصل و بررسی آنها دو تنبیه متفرع بر آن ذکر گردید.

تنبیه اول:

تنبیه اول این است که در مقام ثبوت بر برخی از وجوه فرقی که برای اماره و اصل بیان شد این مطلب متفرع می شود که در مورد اصول، مقتضی و زمینه ای برای حجیت مثبتات وجود ندارد ولی در امارات مقتضی و زمینه برای حجیت امارات وجود دارد.

ص: ۶۸

سرّ این مطلب نیز این است که در باب اصول، در موضوع، شک اخذ شده است به همین دلیل هیچ واقع نمایی وجود ندارد در

نتیجه هیـچ وجهی برای اینکه مثبتـات نیز حجت باشـد وجود نـدارد، اما در باب امارات چون واقع نمایی وجود دارد مقتضـی و زمینه برای حجیت مثبتات وجود دارد چون ملازمه است بین یک شـیئ و لوازم آن پس بین وصول یک شیئ و وصول به لوازم آن نیز ملازمه وجود دارد، بنابراین اگر شارع اماره ای را حجت کرد چون این شخص همانطور که نسبت به مودای اماره متعبد است به همین دلیل بایـد به لوازم عقلی و عادی آن نیز متعبد باشد به خلاف اصول که وصولی نسـبت به مودا نیست فضـلا عن اللوازم. بنابراین در اصول زمینه ای برای حجیت مثبتات وجود ندارد.

بررسی این مطلب در مقام ثبوت:

در مورد این مطلب تفصـیلا بحث شد و حاصل مطلب این است که روشن خواهد شد که این اقتضاء یا در هیچکدام نیست و یا در هر دو هست پس اینکه بگوییم در اماره مقتضی وجود دارد و در اصل وجود ندارد تمام نیست.

چون مراد از شـک، شـک به معنـای عرفی یعنی تسـاوی طرفین نیست بلکه معنـای شک اعم است یعنی عـدم العلم، پس شامل موارد ظن نیز می شود بله یکی از مصـادیق شـک تسـاوی طرفین یعنی همان شک به معنای اخص است، حال در جایی که ظن وجود داشـته باشـد واقع نمـایی وجود دارد در حـالیکه در آنجـا اصل عملی جعل شـده است پس می توان گفت در اصل هیچ واقع نمایی وجود ندارد.

در جـایی نیز که تساوی طرفین وجود دارد بایـد واقع نمایی را از منظر شارع ببینیم نه از منظر مکلف، چون ممکن است از منظر شـارع بین این حـالت و مثبتـات آن ملاـزمه باشـد و چون شارع عالم به ملازمه است پس وجود این حالت موجب می شود که لوازم آن نیز برای شـارع ثابت باشـد، مثلا صـفره الوجل حاصل از ترس و خجالت است وقتی کسـی او را میبینـد پی به ترس یا خجـالت او می برد چون این دو حالت غالبا با یکـدیگر می آینـد در حالیکه حکایتی در اینجا وجود نـدارد بلکه دو پدیـده در اینجا وجود دارد. بنابراین نمی توان ثابت کرد که در اصول زمینه ای برای حجیت مثبتات نیست.

ص: ۶۹

مثال دیگر اینکه می گویند اگر خوف ضرر داری روزه بر تو واجب نیست خوف یک حالت نفسانی است اما چون غالبا خوف ها مطابقت با واقع دارد شارع آن را اماره بر وجود ضرر قرار داده است.

اما اینکه گفته شود در باب امارات مقتضی وجود دارد چون ملازمه بین وصول به چیزی و وصول به لوازم آن وجود دارد به این معنا که به همان درجه ای که ملزوم را احتمال می دهیم به همان درجه لازم نیز احتمال داده می شود در پاسخ می گوییم بله بین وصول واقعی و تکوینی و علم و ظن واقعی و تکوینی و وصول به لوازمشان تلازم وجود دارد اما بین طریقیت تعبدیه یک چیز و طریقیت تعبدیه لوازم آن ملازمه وجود ندارد بنابراین این مساله تمام نیست که بگوییم در اماره مقتضی وجود دارد و در اصل وجود ندارد.

بله این مطلب وجود دارد که در امارات تناسب بیشتری برای جعل مثبتات وجود دارد اما در اصول چنین تناسبی وجود ندارد علاوه بر اینکه همانطور که برخی بزرگان گفته اند همانگونه که در موضوع اصول شک ماخوذ است در موضوع امارات نیز شک ماخوذ است و دلیل آنها نیز یکی آیه شریفه «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» است و دیگری برهانی بود که در جلسه دوم به نقل از محقق خویی«ره» بیان گردید که خلاصه آن برهان این بود که شارع به هنگام جعل امارات یا نسبت به حکم اهمال دارد و یا اهمال ندارد، صورت اول یعنی اهمال شارع، محال است، پس باید گفت اهمال ندارد بلکه یا حکم را مقید به عالم به واقع کرده است که در اینصورت لغویت پیش می آید، و یا اینکه حکم را مقید به عالم به خلاف کرده است که این نیز معقول نیست، بنابراین فقط یک صورت باقی می ماند و آن اینکه شارع حکم را مقید به شاک نموده باشد در نتیجه به حکم این برهان در اماره باید شک اخذ شده باشد.

ص: ۷۰

محقق خویی«ره» و برخی دیگر مثل شهید صدر«ره» به خاطر این برهان گفته بودند در امارت نیز شک ماخوذ است لکن همانطور که در مباحث گذشته مقدم شد بر این برهان اشکال وارد است مثلا نسبت به آیه شریفه «فاسئلوا اهل الذکر» باید گفت این آیه ربطی به باب امارات ندارد بلکه قطعا مربوط به اصول دین است چون مخاطب آن یهود است، علاوه بر اینکه مفهوم عرفی این است که وقتی می گویند اگر نمی دانید بروید بپرسید مراد این است که بپرسید تا علم پیدا کنید پس ربطی به امارت ندارد و اما آن برهان نیز قابل قبول نیست چون ممکن است بگوییم حکم روی مطلق می آید و در اینصورت انطباق قهری و اجزاء عقلی است چون در مطلق حکم روی طبیعت رفته است، در حالیکه خود محقق خویی«ره» و شهید صدر«ره» در جاهای دیگر گفته اند اطلاق موجب لغویت نمی شود.

بنابراین در مقام ثبوت نمی توان این مطلب را متفرع بر وجوه فرق بین اصل و اماره نمود.

بررسی این مطلب در مقام اثبات:

طبق بیانی که در توضیح تنبیه اول بیان شد عده ای گفته اند مثبتات امارات حجت است و مثبتات اصول حجت نیست، به همین دلیل مثلاـ اگر گوشتی از خارج وارد شود و علم یا اماره بر ذبح شرعی نداشته باشیم در اینصورت برخی فتوا داده اند که خوردن این گوشت ها حرام است به دلیل اصل عدم تذکیه ولی نجس نیست چون استصحاب عدم تذکیه نجاست را ثابت نمی کند چون لازمه عدم تذکیه با استصحاب ثابت نمی شود اما اگر در همین مثال بینه گفت تذکیه نشده است در اینصورت حرمت و نجاست هر دو ثابت می شود.

برای استدلال به این مطلب سه دلیل وجود دارد؛

دلیل اول:

دلیل اول همان بیانی است که در مطلب قبل نیز ذکر شد و آن اینکه چون در باب امارات جعل طریقیت شده و چون بین وصول به چیزی و وصول به لوازم آن چیز ملازمه وجود دارد به همین دلیل با جعل اماره حکم به جعل لوازم آن نیز ثابت می شود.

اشکال دلیل اول:

به این دلیل جواب داده شده به اینکه طریقیت در باب امارات، مجعول شارع است و دلیل برای حجیت آن وجود دارد اما از مجرد جعل طریقیت برای چیزی جعل طریقیت برای لوازم آن ثابت نمی شود، بلکه طریقیت لوازم آن نیاز به جعل جداگانه دارد.

دلیل دوم:

این دلیل فرمایش شهید صدر«ره» است، ایشان می گوید چون موجب جعل حجیت در باب امارات قوّت احتمال در اماره است این قوّت احتمال همانطور که در ملزوم است در لوازمش نیز وجود دارد، بنابراین باید گفت چون علت جعل اماره(قوّت احتمال) در لوازم نیز وجود دارد ثابت می شود که برای لوازم نیز جعل صورت گرفته است، طبق این بیان اشکال دلیل قبل نیز برطرف می شود.

اشکال دلیل دوم:

این فرمایش نیز به وجوهی از مناقشات محل اشکال است؛

اشکال نقضی:

۱- اشکال اول اشکال نقضی است چون اگر معمم بودن علت را در نظر بگیریم لازمه اش این است که مماثلات امارات معلوم الحجیه نیز باید ثابت شود که حجت است یعنی هر چیزی که در ایجاد احتمال قوی نسبت به واقع با خبر واحد ثقه مماثل است باید گفت حجت است، مثلا باید گفت شهرت فتواییه نیز حجت است در حالیکه چنین چیزی صحیح نیست.

۲-اشکال نقضی دوم مربوط به قیاس است چون قیاس در بسیاری از مواقع قوّت احتمالش از خبر واحد بیشتر است در حالیکه ممنوع است.

اشکال حلی:

۱-اشکال حلی نیز این است که همانطور که خود ایشان در برخی از عبارات آورده است قاعده «العله تعمم و تخصص» مربوط به جایی است که علت مورد نظر تمام العله باشد نه اینکه شرط و جزئی داشته باشد، در حالیکه در مانحن فیه ما احراز نکردیم که «قوّت احتمال» تمام العله است بلکه احتمال می دهیم جزء العله باشد و جزء دیگر آن مثلا این باشد که شارع می بیند یک تزاحم حفظی بوجود آمده و شارع از باب قوت احتمال اماراتی را حجت می کند و شارع می بیند آن حفظ اغراض اهم با حجت کردن اخبار ثقات تامین می شود، حال همان کلام در اینجا نیز می آید چون شارع می بیند با جعل حجیت برای ملزومات به غرض اقصی رسیده است، اما نسبت به لوازم نیاز به جعل نیست، بنابراین در کنار قوّت احتمال علت دیگر جعل حجیت برای اماره این است که شارع می بیند با حجت کردن این اماره اغراض اهم استیفاء می گردد در نتیجه درست است که در لوازم نیز قوّت احتمال وجود دارد اما ممکن است جزء دیگر علت وجود نداشته باشد پس نمی توان حجیت را به لوازم نیز تعمیم داد.

۲-خود این مساله نیز محل تامل است که بگوییم اگر نسبت به یک چیز قوّت احتمال بود نسبت به لوازم آن نیز قوّت احتمال وجود دارد، چون مراد از این قوّت احتمال قوّت احتمال شخصی نیست بلکه قوّت احتمال نوعی است و توجه مردم به لوازم مختلف با هم فرق می کند و ممکن است نوع مردم به آن لوازم اصلا توجهی نداشته باشند اگر چه قوّت احتمال شخصی برای عده ای ممکن است وجود داشته باشد.

ص: ۷۳

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تقدیم اماره بر اصل ۹۴/۰۷/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تقدیم اماره بر اصل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تنبیه اول بود مبنی بر اینکه متفرع بر برخی از وجوه افتراق بین اماره و اصل باید گفت مثبتات اماره حجت است و مثبتات اصل حجت نیست، گفتیم سه دلیل بر حجیت مثبتات امارات و عدم حجیت مثبتات اصول وجود دارد؛

دلیل اول این بود که لازمه علم به شیئ علم به لوازمش است پس وقتی شارع اماره را حجت کرد به دلالت التزام حجیت لوازم نیز ثابت می شود. به این معنا که از علم قرار دادن اماره به دلالت التزامی کشف می شود که لوازم اماره نیز علم قرار داده شده است، این دلیل مورد اشکال قرار گرفت.

دلیل دوم این بود که دلیل حجیت اماره قوّت احتمال است، حال همین قوّت احتمال در لوازم اماره نیز وجود دارد و چون العله تعمم و تخصص پس باید گفت لوازم امارات نیز حجت هستند، به خلاف اصول که این ویژگی در آنها نیست، به این دلیل نیز دو اشکال نقضی و دو اشکال حلی وارد شد.

دلیل سوم بر حجیت مثبتات امارات و عدم حجیت مثبتات اصول:

سیره عقلاء در مورد امارات این است که لوازم را نیز بار می کنند اما در اصول عملیه چنین بنایی وجود ندارد پس دلیل سوم این است که در اصول عملیه دلیلی بر حجیت نداریم بلکه دلیل بر عدم حجیت داریم اما در مورد امارات دلیل بر حجیت داریم و آن بناء عقلاء بر عمل به لوازم امارات است و شارع نیز ردعی از آن نکرده است، بنابراین اگر عادلی خبر داد الان روز است لازمه روز بودن این است که شب نباشد و وقتی شب نبودن ثابت شد احکامی که مترتب بر شب است نفی می شود.

ص: ۷۴

این دلیل، دلیل متینی است پس علت عدم حجیت مثبتات اصول این است که دلیلی بر آن وجود ندارد نه اینکه علت آن امکان نداشتن حجیت مثبتات اصول باشد(عدم دلیل یک بحث و عدم امکان بحثی دیگر است)، همانگونه که مرحوم شیخنا الاستاد(۱) می گفت در نجف یکی از علما دو جلد کتاب در اثبات حجیت مثبتات اصول نوشته بود.

تنبیه دوم: وجه تقدیم امارات بر اصول

وصول به واقع این مطلب نیاز به دو چیز دارد: یکی اینکه مبنای مجعول در باب امارات مشخص شود چون مبانی مختلفی در باب مجعول امارات وجود دارد مثل مبنای جعل طریقیت، جعل مودا، جعل منجزیت و مانند آن، دومین امری که باید دانسته شود این است که به ادله باید مراجعه شود چون ممکن است مبنای مجعول در هر اماره ای با اماره دیگر تفاوت کند. البته

بحث در این دو مطلب بحث مفصلی است که از عهده این مقام خارج است. همانطور که بهتر است پس از پایان مباحث امارات و اصول و روشن شدن مبانی در این ابواب وجه تقدیم امارات بر اصول مورد بحث قرار بگیرد، همانگونه که شهید صدر«ره» در پایان بحث استصحاب این امور را بیان کرده است.

لذا در اینجا همین مقدار که فی الجمله ثابت شود که امارات بر اصول مقدم می شود کافی است اما مبنای حق در این باب را به صورت مفصل در جای خود باید بحث کنیم.

در این تنبیه در سه مقام بحث می شود؛

مقام اول: وجوه تقدیم امارات بر اصول

مقام دوم: تقدیم اصول محرزه بر غیرمحرزه

۱- (۱) شیخ کاظم تبریزی«ره».

مقام سوم: بررسی تقدیم اصل سببی بر مسببی

مقام اول: وجوه تقدیم امارات بر اصول

مجموعا ده وجه برای تقدیم امارات بر اصول بیان شده است:

وجه اول: حکومت

ادله دال بر حجیت امارات، حاکم بر ادله دال بر حجیت اصول یا بر خود اصول هستند، برای حکومت در این باب دو تصویر وجود دارد؛ چون ممکن است دلیل حاکم ناظر به موضوع اصول باشد همانگونه که بزرگانی مثل شیخ اعظم«ره» و محقق نائینی«ره» فرموده اند و ممکن است ناظر به محمول اصول باشد همانگونه که به محقق عراقی«ره» نسبت داده شده که ایشان قائل به این است که ادله امارات ناظر به محمول اصول هستند.

توضیح مختصر این مطلب این است که این بزرگان می گویند شارع در اصول عدم العلم را اخذ نموده است، اما در باب امارات می گوید تو عالمی یعنی تو شاک نیستی، پس مدلول التزامی ادله دال بر امارات این است که تو شاک نیستی و عالم هستی، پس ادله امارت در حقیقت موضوع ادله اصول را تعبدا بر می دارد، به عبارت دیگر ادله امارات گویا شارح این است که آیا در ادله اصول موضوع باقی است یا نه؟ مثل اینکه فرموده باشد: «لاشک لکثیر الشک» یعنی احکامی که در مورد شک وجود دارد را در مورد کثیر الشک جاری نکن، اینصورت شک را تعبدا از بین می برد.

حکومت از حیث نظارت بر محمول نیز این است که مثلا شارع فرموده:«خبر الواحد حجه» سپس می گوید «الحجه» در جایی که اماره باشد برای اصول وجود ندارد مثل حکومت دلیل لاضرر بر ادله واجبات و محرمات، که وجوب و حرمت را بر می دارد، مثلا دلیل لاضرر می گوید وجوب وضو نیست نه اینکه بگوید وضوی ضرری وضو نیست، در اینجا نیز محقق عراقی«ره» می گوید اصل عملی در صورت وجود اماره حجت نیست.

محقق خراسانی«ره» در کفایه و حاشیه فرائد این حکومت را انکار می کند چون در باب حکومت باید دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم و شارح آن باشد، به عبارت دیگر در باب حکومت اگر دلیل محکوم نباشد دلیل حاکم لغو می شود، در حالیکه در اینجا اینگونه نیست که اگر دلیل اصل وجود نداشته باشد دلیل امارات لغو بشود.

وجه دوم: ورود

محقق خراسانی«ره» در استصحاب تصریح کرده به اینکه تقدم امارات بر اصول از باب ورود است. همانطور که قبلا گذشت ورود این است که بالوجدان و بالتکوین چیزی از تحت دلیل دیگر خارج شود لکن این خروج به برکت کاری است که شارع می کند به خلاف باب تخصص که شارع دخالتی در خروج ندارد بلکه تکوینا تخصص اتفاق می افتد، مثل اینکه فرموده: «اعمل بالحجه» و سپس چیزی را که قبلا حجت کرده بود بگوید حجت نیست.

برای تصویر ورود در مانحن فیه دو راه وجود دارد؛

راه اول:

گفته شده است چیزی که در موضوع اصول اخذ شده مثل «رفع مالا-یعلمون» درست است واژه شک بکار برده شده اما این واژه از باب ذکر مصداق عدم حجت است پس «رفع ما لا یعلمون» یعنی آنچه که حجت بر آن ندارید از شما برداشته شده است، پس واژه عدم العلم و شک موضوعیت ندارد بنابراین شارع با جعل حجیت برای امارات باعث می شود موضوع عدم الحجه تکوینا منتفی شود، و دیگر برای اصل موضوعی باقی نمی ماند، بزرگانی از جمله مرحوم امام این مبنا را پذیرفته اند،

راه دوم:

مراد از غایتی که در اصول عملیه وارد شده مثل اینکه گفته شده: «کل شیئ لک حلال حتی تعلم انه حرام»، اعم از حکم واقعی و ظاهری است پس در این دلیل مراد از حرام، اعم از حرام واقعی و حرام ظاهری است، حال وقتی اماره حجت شد یعنی یک حرام ظاهری بوجود آمده در نتیجه موضوع اصل عملی از بین می رود.

ص: ۷۷

وجه سوم: تخصیص

تخصیص یعنی ادله اصول می گوید همه جا که علم نداری برائت است اما ادله امارات می گوید الا اینکه اماره ای قائم شود، بنابراین ادله امارات ادله اصول را تخصیص می زند.

در اینجا دو اشکال مطرح می شود و آن اینکه اولاچرا عکس آن را نمی گویید؟ یعنی چرا نمی گویید ادله اصول ادله امارات را تخصیص می زنند؟ ثانیا به قول محقق عراقی«ره» نسبت بین این دو، عموم و خصوص من وجه است نه عموم و خصوص مطلق، چون یک جا اماره هست و اصل نیست و یک جا اصل هست و اماره نیست و یک جا نیز هر دو مورد وجود دارند، و در چنین حالتی تخصیص وجود ندارد به همین دلیل در پاسخ به این اشکال اینگونه توضیح می دهند که برای تخصیص دو بیان وجود دارد؛

یکی اینکه کسانی که دقت نکرده اند همان تخصیص رایج را بیان کرده اند که این اشکال به آن وارد می شود. اما برخی بیان دیگری برای تخصیص ذکر کرده اند و گفته اند در اینجا نتیجه التخصیص است، یعنی مقصود این است که به دلیل ادله امارت میفهمیم که مورد امارات از ادله اصول خارج است نه به خاطر اینکه یکی عام مطلق و دیگری خاص مطلق است و جمع عرفی بین آنها چنین است بلکه به این دلیل که وقتی محاسبه می کنیم برای اماره جایی پیدا نمی کنیم که اصل در آنجا نباشد بلکه هر جا اماره وارد شده موضع جریان اصل نیز می باشد چون همه امارات الزام آور مقارن با یک اصل برائت هستند، در نتیجه وقتی می دانیم شارع همه امارات دال بر وجوب یا حرمت را حجت کرده در اینصورت اگر بنا باشد اصول بر امارات مقدم باشند لغویت دلیل امارات لازم می آید، به همین دلیل برای اینکه لغویت دلیل امارات پیش نیاید باید بگوییم امارات مقدم بر اصول هستند.

بله در مواردی که مفاد اماره و اصل یکی است نمی توان لغویت را استفاده نمود لکن بحث از تقدیم اصل یا اماره ثمره ای ندارد بلکه مساله تقدیم اصل و اماره در جایی مفید است که مفاد آنها با یکدیگر تفاوت دارد.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /وجوه تقدیم اماره بر اصل ۹۴/۰۷/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /وجوه تقدیم اماره بر اصل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فهرست وجوهی بود که با آن وجوه فرموده شده امارات بر اصول مقدم هستند و فقیه در ابتدا باید به سراغ امارات برود و اگر دستش از امارات کوتاه شد به سراغ اصول برود.

وجه چهارم: تخصص

بیان تخصص این است که آنچه که در اصول اخذ شده مثل عدم العلم و یا شک، همان معانی عرفیه خود را دارد و یک حقیقت شرعیه ندارد، پس عبارت «رفع ما لایعلمون» یک معنا بیشتر ندارد و آن این است که آنچه که علم عرفی به آن ندارید برداشته شده است، و یا در عبارت«کل شیئ لک حلال حتی تعلم انه حرام» مراد از علم، علم عرفی است و مراد از مغیّا نیز که عدم العلم است قهرا عدم العلم عرفی است و یا عبارت «لاتنقض الیقین بالشک» همان معنای عرفی خود را دارد.

از طرف دیگر در باب امارات ادعا می شود عرف این موارد را از موارد علم می داند یعنی عرف، علم عرفی را در این موارد صادق می داند و عنوان شک را در این موارد منتفی می داند و احتمالات خلاف را مضر به چنین علمی نمی داند. این مبنایی است که برخی بزرگان مثل محقق نائینی«ره» و شیخنا الاستاد در تسدید الاصول آن را اختیار کرده اند. بنابر این مبنا خروج موارد امارات از تحت اصول، خروج موضوعی است و این یعنی با تخصص امارات خارج شده اند.

ص: ۷۹

این مبنا نیز در جای خود مبنای قویی است اگر چه این مبنا مخالفان زیادی دارد.

وجه پنجم: جمع عرفی

این راه از محقق خراسانی«ره» است ایشان در باب تعادل و تراجیح می گوید:

«فلا تعارض بینهما بمجرد تنافی مدلولهما إذا کان بینهما حکومه رافعه للتعارض و الخصومه بأن یکون أحدهما قد سیق ناظرا إلی بیان کمیه ما أرید من الآخر مقدما کان أو مؤخرا أو کانا علی نحو إذا عرضا علی العرف وفق بینهما بالتصرف فی خصوص أحدهما .... أو بالتصرف فیهما فیکون مجموعهما قرینه علی التصرف فیهما أو فی أحدهما المعین و لو کان الآخر أظهر و لذلک

تقدم الأمارات المعتبره علی الأصول الشرعیه فإنه لا یکاد یتحیر أهل العرف فی تقدیمها علیها بعد ملاحظتهما حیث لا یلزم منه محذور تخصیص أصلا بخلاف العکس فإنه یلزم منه محذور التخصیص بلا وجه أو بوجه دائر کما أشرنا إلیه فی أواخر الاستصحاب»(۱) .

ایشان در این عبارت می گوید گاهی دو دلیل به گونه ای است که وقتی عرف به مجموع این دو دلیل می نگرد می بیند که هر دو دلیل قرینه می شوند بر اینکه یا باید در هر دو دلیل تصرف شود و یا در یکی از آنها باید تصرف صورت بگیرد اگر چه آن دلیلی که در آن تصرف می شود ممکن است گاهی اوقات اظهر از دلیل دیگر باشد.

محقق خراسانی«ره» می گوید: «لذلک تقدم الامارات المعتبره علی الاصول الشرعیه»، برخی گفته اند مشار الیه «لذلک» همه اموری است که در کلام ایشان ذکر شد بنابراین حکومت را نیز شامل می شود و چون ایشان حکومت را اشکال می کند به همین دلیل نمی توان گفت مراد ایشان حکومت است، لکن باز هم در اینصورت نمی توان مراد ایشان را در وجه تقدیم امارات بر اصول کشف کرد چون ممکن است هر کدام از راههای دیگری را که ذکر کرده وجه تقدیم باشد، اما اگر گفته شود خصوص وجه اخیر مشار الیه «لذلک» است در اینصورت وجه تقدیم امارات بر اصول معلوم می شود و آن تصرف کردن در یکی از دو دلیل بواسطه ملاحظه مجموع کلام می باشد، مثلا اگر مولا گفته: «اذا ظاهرت اعتق رقبه» و دلیل دیگر گفته: «اذا ظاهرت صم ستین یوما» در اینصورت هر دو دلیل ظهور در وجوب تعیینی دارند یعنی عِدل ندارند، اما چون هم از خود خطاب و هم از دلیل خارجی می دانیم یک نفر دو تکلیف ندارد، بنابراین مجموع این دو دلیل قرینه می شود بر اینکه تعیینی بودن در این دو دلیل مراد نیست بنابراین حمل بر وجوب تخییری می شوند، پس در هر دو دلیل تصرف صورت گرفت.

۱- (۱) .کفایه الأصول، ص۴۳۷

گاهی نیز تصرف در یکی از دو دلیل می شود و آن در باب امارات و اصول است به این بیان که وقتی اماره وجود دارد موضوع اصل وجود ندارد، محقق خراسانی«ره» خود در اینجا تعلیلی ذکر می کند و آن اینکه از تقدیم امارات بر اصول محذور تخصیص پیش نمی آید به خلاف عکس آن، چون عرف می بیند اگر اصول مقدم بر امارات باشد محذور تخصیص بدون وجه پیش می آید و یا اگر بخواهیم وجهی برای آن ارائه کنیم دور پیش می آید چون اصول، موضوع امارات را از بین نمی برد، حال اگر بنا باشد اصول بر امارات مقدم شود نیاز دارد به اینکه در کنار وجود اماره معتبر باشد، پس معتبر بودن اصل متوقف بر معتبر نبودن اماره است و معتبر نبودن اماره نیز متوقف بر این است که اصل معتبر باشد بنابراین دور پیش می آید به همین دلیل عرف فقط اماره را بر اصل مقدم می داند؛

«فإنه لا ـ یکاد یتحیر أهل العرف فی تقدیمها(امارات) علیها(اصول) بعد ملاحظتهما حیث لا یلزم منه محذور تخصیص أصلا بخلاف العکس فإنه یلزم منه محذور التخصیص بلا وجه أو بوجه دائر کما أشرنا إلیه فی أواخر الاستصحاب»(۱) .

بنابراین، راه محقق خراسانی«ره» در اینجا جمع عرفی است و این جمع عرفی، وجهی در قبال حکومت و تخصیص و تخصص می باشد.

وجه ششم: انصراف ادله اصول از صورت وجود اماره

طبق این وجه وقتی گفته می شود: «اذا شککت لا تنقض الیقین بالشک» این دلیل انصراف دارد به جایی که دلیل معتبر اعم از قطع واماره وجود نداشته باشد. وجه انصراف گاهی یک عادت عرفی و گاهی یک استبعاد عرفی است، چون گاهی عرف یک چیز را مستبعد می داند خصوصا بعد از اینکه از شارع نیز ممکن است شنیده باشد که خبر واحد حجت شده و از طرفی نیز اصل همه موارد امارات را پوشش می دهد، در اینصورت که ذهن عرف مشغول به امور متخذه از شرع است و خودش نیز چنین امری را مستبعد می داند که در صورت وجود اماره اصل جاری شود، در اینصورت این امور موجب می شود که ادله اصول از موارد وجود امارات انصراف داشته باشد ولو اینکه از نظر لغت عدم العلم صادق باشد و محل جریان اصل ثابت باشد، لکن انصراف بوجود می آید، چون انصراف این است که به حسب لغت این واژه ثابت است لکن به تناسب حکم و موضوع فقط یک حصه خاص مراد است نه هر حصه ای.

۱- (۲) .کفایه الأصول، ص۴۳۸

وجه هفتم: سیره عقلاییه

این سیره عقلاییه به دو نحو قابل تبیین است:

بیان اول:

حجیت امارات تاسیسی نیست بلکه امضایی است، همانطور که حجیت اصول را نیز باید گفت امضایی است(همانطور که شهید صدر«ره» اگر چه برائت عقلی را قبول ندارد اما برائت عقلایی را قبول دارد)، بنابراین باید دید سیره عقلاء در موارد وجود اماره چگونه است؟ با مراجعه به سیره عقلاء می توان دید امارات توسعه دارند یعنی در مواردی که اماره وجود دارد عقلاء به سراغ اصول عملیه نمی روند. شارع نیز این بناء را ردع نکرده است به همین دلیل تقدیم امارات بر اصول ثابت می شود.

اصل این بیان در کلمات برخی بزرگان نیز آمده است.

بیان دوم:

یک قضاوت ارتکازی به نحو قضیه شرطیه در اذهان وجود دارد که اگر کسی اماره را حجت کرد شایسته نیست اصل را در آنجا جاری کند(در بیان قبل به عمل خارجی نگاه می شد اما در این بیان به ذهنیت ارتکازی نگاه می شود)، پس طبق این بیان حتی اگر کسی اماره ای را حجت کند که نزد عقلاء نیست باز هم آنچه در ذهن است این است که این اماره بر اصول مقدم است، پس این بیان امارات تاسیسیه را هم شامل می شود چون برخی از امارات مثل بیّنه ممکن است امضایی نباشند.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /وجوه تقدیم اماره بر اصل ۹۴/۰۷/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /وجوه تقدیم اماره بر اصل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجوهی بود که به مقتضای آنها امارات بر اصول مقدم هستند.

وجه هشتم: سیره متشرعه

ص: ۸۲

دو بیان برای سیره متشرعه می توان ذکر کرد؛

بیان اول: سیره متشرعه منقوله

از عباراتی که فقهاء و متکلمین و اصولیون در حجیت خبر واحد بیان کرده اند استفاده می شود که سیره متشرعه بر این بوده که وقتی اماره معتبری به آنها می رسید تسلیم می شدند و قبول می کردند همان سیره ای که حجیت امارات را ثابت می کند همان سیره تقدیم امارات را نیز ثابت می کند چون در صورت وجود اماره به آن عمل می کردند و سراغ اصول عملیه نمی رفتند، در حالیکه در بسیاری از این امور مجرای اصول عملیه وجود دارد در اینصورت اماره ای مانند قاعده فراغ وقتی که جاری می شود اگر چه ممکن است استصحاب و یا احتیاط نیز جاری شود اما متشرعه فقط به قاعده فراغ عمل می کنند.

پس همان سیره ای که بر حجیت اماره قائم می شود همان سیره بر تقدیم اماره نیز دلالت می کند.

بیان دوم: سیره متشرعه محصّله

طبق این بیان اگر خودمان به برخی خصوصیات توجه کنیم قطع پیدا می کنیم به اینکه متشرعه در زمان ائمه علیهم السلام و بعد از آنها روششان اینگونه بوده که امارات را بر اصول مقدم می کرده اند. راههایی برای استکشاف این سیره وجود دارد؛ یکی از این راهها این است که اگر سیره متشرعه اینگونه نبود لازمه ای داشت که آن لازمه ماندگار بود و چون می بینیم آن لازمه وجود ندارد پس می فهمیم سیره متشرعه باید بر تقدیم امارات باشد و لازمه آن این است که اگر قرار باشد اصول، مقدم بر امارات شود نظام فقه تغییر می کند چون خیلی از واجب ها و محرماتی که از امارات به دست آمده اند باید کنار برود، و اگر چنین تغییری بوجود می آمد باید این امر به ما می رسید و نظام فقهی دیگری درست می شد و باقی می ماند در حالیکه می بینیم چنین چیزی وجود ندارد«لو کان لبان».

ص: ۸۳

بنابراین می توان ادعای جزم نمود بر اینکه سیره متشرعه اینگونه نبوده که اصول را مقدم بر امارات کنند و یا اینکه بین اصل و امارات تعارض ببینند و معامله تعارض نمایند.

البته این بیان فی الجمله تقدیم امارات بر اصول را مقدم می کند اما خصوصیات تقدیم و اینکه آیا در همه موارد این تقدیم صورت می گیرد را دلالت ندارد. نکته دیگری که ذکر آن لازم است این است که دو بیان فوق همدیگر را تعاضد می کنند چون با سیره منقوله سیره محصله نیز تقویت می شود.

وجه نهم: اجماع

همه کلمات فقها به دست ما رسیده است از ابن عقیل و ابن جنید و شیخ مفید گرفته تا علمای بعد کلماتشان به ما رسیده است، از طرفی نیز داب آنها این بوده که تحفظ بر امارات داشته اند و آنها را مورد استدلال قرار می داده اند و سند آنها را مورد بررسی قرار می داده اند، حال از این امور جزم پیدا می کنیم که فقهای اسلام تا زمان ائمه علیهم السلام نسل به نسل بر این نظر بوده اند که امارات را بر اصول مقدم نمایند، چون در هیچ یک از استدلالات خود اصول را بر امارات مقدم نکرده اند یعنی با وجود امارات هیچ جایی به سراغ اصول نرفته اند.

پس مراجعه به کلمات فقها انسان را به قطع می رساند که از منظر شارع نیز امارات بر اصول مقدم می شوند به خلاف سیره که موجب چنین قطعی نمی شود، از همین روست که معمولا می فرمایند: «لااشکال فی تقدیم الامارات علی الاصول انما الکلام فی وجه هذا التقدیم»، پس معلوم می شود که اصل تقدیم امارات امری مفروغ عنه بوده است.

وجه دهم: برهان

بیان اول:

یکی از بیانات این برهان، همان بیانی است که محقق خراسانی«ره» در متن کفایه بیان کرد و آن را منشأ جمع عرفی قرار داد، ایشان می گوید اگر اماره را مقدم کنیم محذوری پیش نمی آید اما اگر اصل مقدم شود یا تخصیص بدون وجه پیش می آید و یا تخصیصی پیش می آید که وجه آن دوری است. محقق خراسانی«ره» این بیان را به عنوان وجه جمع عرفی طرح نمود لکن عده ای این وجه را به عنوان دلیل مستقلی بر تقدیم امارات ذکر کرده اند، البته این بیان پیش فرضی لازم دارد تا اینکه این برهان تمام شود و آن اینکه قطع داریم این امارات فی الجمله از طرف شارع حجت شده است، از طرف دیگر می دانیم که شارع تشریع دیگری نیز به عنوان اصول دارد و در فرض ما این دو مورد با هم تعارض دارند و از آنجا که در موارد مختلف این دو با یکدیگر تعارض دارند باید گفت شارع یکی از این دو مورد را مقدم دانسته و الا اگر قائل به تساقط شویم نقض غرض تشریع لازم می آید و معقول نیست، حال این برهان ثابت می کند که امارات بر اصول مقدم هستند.

بیان دوم:

برهان دیگری که می توان بوسیله آن تقدیم امارات بر اصول را ثابت کرد مساله تعطیل احکام و یا تضییقی است که در دلیل انسداد گفته می شود، با این بیان که اگر در این موارد اصل عملیِ برائت مقدم باشد لازمه اش این است که همه احکام الزامیه برداشته شود چون موارد علم پیدا کردن به احکام قلیل است بنابراین در موارد عدم علم مانند بهائم می شوند و یقین داریم اینچنین نیست، اگر هم همه جا اصل احتیاط جاری باشد عسر و حرج شدید لازم می آید و این نیز صحیح نیست پس می فهمیم اماره باید بر اصل مقدم شود.

ص: ۸۵

نتیجه: پس به حسب وجوه ثبوتی(که علت تقدیم را بیان می کند) و یا وجوه اثباتی(که ولو علت تقدیم را بیان نمی کنند اما وجوب آنرا ثابت می کند) ثابت می شود که امارات بر اصول مقدم هستند.

تنبیه:

مباحثی که مطرح شد مربوط به اصول شرعیه بود اما در مورد اصول عقلیه این سوال وجود دارد که آیا مقدم بر امارات هستند یا خیر؟ باید گفت با تشریعات شارع موضوع اصول عقلیه منتفی است و حتی اصول شرعیه نیز بر اصول عقلیه ورود دارد، چون اصول عقلیه در جایی وارد می شود که نه اماره ای وجود داشته باشد و نه اصل شرعی به غیر از مواردی که در بیان فوارق اصل عقلی و اصل شرعی بیان خواهد شد.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصول شرعیه و عقلیه ۹۴/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصول شرعیه و عقلیه

خلاصه مباحث گذشته:

دو مقدمه از مقدمات چهارده گانه اصول عملیه بیان شد

مقدمه سوم:

بحث در مقدمات اصول عملیه بود.

دوامر از چهارده امر مورد بحث قرار گرفت وارد مقدمه سوم می شویم مقدمه سوم این مطلب است که اصولیون اصول عملیه را به شرعیه و عقلیه تقسیم کرده اند و برای هر کدام خصایص و ممیزاتی بیان کرده اند، بنابراین این مقدمه در دو مقام مورد بررسی قرار می گیرد؛

مقام اول: انحصار اصول در شرعیه و عقلیه

ممکن است گفته شود این تقسیم ثنایی درست نیست بلکه قسم سومی نیز به اصول عملیه اضافه می شود و آن اصول عقلاییه است چون اصول شرعیه ای وجود دارد که حاکم آن شارع است، اصول عقلیه ای وجود دارد که مُدرک آن عقل است(بنابر مبنای صحیح) و اصول عقلاییه ای وجود دارد که حاکم به آن عقلاء بما هم عقلاء هستند. لذا ممکن است کسی مثل شهید صدر«ره» برائت عقلیه را منکر شود اما قائل به برائت عقلاییه بشود. مرحوم شیخ اعظم نیز در فرائد الاصول در باب حکم عقل فرموده بناء عقلاء بر برائت، شاهد بر حکم عقل به برائت است.

بنابراین ممکن است گفته شود قسم سومی هم وجود دارد بنابراین باید تقسیم اصول عملیه ثلاثی بشود.

ممکن است از این مطلب پاسخ داده شود که اصول عقلاییه مادامیکه شارع آن را امضاء نکند قیمتی ندارد پس آنچه که به آن اعتبار و ارزش داده است امضاء و عدم ردع شارع می باشد.

بنابراین این اصول عقلاییه مورد ادعا اگر ردع نشده باشد می شود اصول شرعیه و اگر ردع شده باشد در اینصورت قیمتی ندارد.

مقام دوم: ممیّزات اصول شرعیه و اصول عقلیه

ممیّز اول: وجود جاعل در اصول شرعیه به خلاف اصول عقلیه

اصول شرعیه جاعل دارد که شارع است اما اصول عقلیه جاعل ندارد، بلکه اصول عقلیه اموری نفس الامری هستند که فقط عقل آن را درک می کند همانطوریکه شارع آن را درک می کند و چیزی نیست که مخلوق شارع باشد مثل قبح ظلم و یا حسن عدل و یا مثل «الکل اعظم من الجزء» که اعظم بودن کل از جزء را کسی به آن نداده است بلکه یک امر نفس الامری است به عبارت دیگر حسن و یا قبح جزء ذات عدل و ظلم است و از خارج کسی به آنها قبح یا حسن نداده است.

ممیّز دوم: تبعیت حدود اصول شرعیه از توسعه و تضییق شارع

حدود و ثغور اصول شرعیه دائر مدار توسعه و تضییق شارع است فلذا هم ثبوتا اصول شرعیه قابل تضیق و توسع است و هم به حسب ادله اثبات باید دید چه حدودی استفاده می شود، اما اصول عقلیه نه ثبوتا و نه اثباتا قابل توسعه و تضییق نیست بلکه موضوع امور عقلیه به تعبیری فیکس است یعنی کم و زیاد نمی شود، اگر چه ما در مقام فهم اشتباه کنیم و فکر کنیم موضوعی ابتدا ضیق است ولی بعد بفهمیم که موسع بوده است.

ص: ۸۷

پس فرق دوم که بر اساس فرق اول است این است که در اصول شرعیه از جعل شارع تبعیت می شود اما در اصول عقلیه از جعل کسی تبعیت نمی شود.

ممیّز سوم: عدم حصر اصول شرعیه

اصول عقلیه به دو اصل کلی برمی گردد و آن احتیاط و برائت است اما اصول شرعیه حصری ندارد بلکه به استقراء اصول شرعیه را احصاء می کنیم چون شارع بر اساس مصالحی که میبیند اصول عملیه را جعل می فرماید مثلا ممکن است شارع تقسیم بفرماید و بگوید در واجبات مالیه و عرضیه احتیاط کنید و در واجبات غیر مالیه و غیر عرضیه برائت جاری نمایید، و در برخی موارد نیز استصحاب و دیگر اصول عملیه را جعل می نماید.

در رابطه با اصول عقلیه می گویند که به دو اصل بر می گردد چون در اصول عقلیه سخن در این است که آیا این مورد حق مولا هست یا نه؟ اگر حق طاعت مولاست احتیاط لازم است و اگر حق طاعت مولا نیست برائت جاری است.

بنابراین هر موردی را که عقل به آن توجه می کند از دو حالت خارج نیست اگر آن را مشمول حق طاعت مولی ببیند حکم به احتیاط می کند و اگر آن را مشمول حق طاعت مولا نبیند حکم به برائت می کند.

ممکن است به این کلام اشکال شود و آن اینکه ما در اصول عقلیه نیز می توانیم اصل سومی را تصور کنیم و آن تخییر است مثل موارد دوران بین محذورین، چون عقل دو حق الطاعه در مقابل هم میبیند بنابراین حکم به تخییر می کند بنابراین سه مورد برای اصول عقلیه اثبات می شود.

ص: ۸۸

این اشکال از یک طرف وارد است و از طرف دیگر وارد نیست؛ اما اینکه این اشکال وارد نیست از این نظر است که اصل این ممیز یعنی محصور بودن اصول عقلیه از بین نمی رود بله در اینکه ثنایی یا ثلاثی است از بین می رود.

اما اینکه این اشکال وارد است بحث تفصیلی دارد که ان شاء الله در اصاله التخییر مورد بحث قرار خواهد گرفت.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصول عقلیه و شرعیه ۹۴/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصول عقلیه و شرعیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ممیّزات اصول شرعیه و اصول عقلیه بود، سه ممیّز ذکر گردید.

ممیّز چهارم: همه جایی بودن اصول عقلیه

در اصول شرعیه لزومی ندارد شارع در تمام وقایع، اصل شرعی جعل کرده باشد بلکه گاهی ممکن است شارع مصلحتی ببنید و اصلی جعل نماید و در جایی دیگر مصلحت بر جعل نبیند به همین دلیل اصل شرعی جعل نکند بلکه امر را واگذار به عقل نماید، چون عقل بدون وظیفه نمی ماند مثلا اگر شارع برائت را جعل نکند اشکالی پیش نمی آید چون عقل حاکم به اصاله البرائه می باشد و یا ممکن است شارع اصاله الاحتیاط را در مواردی جعل نکند مثل شبهات حکمیه قبل از فحص در اینصورت اشکالی پیش نمی آید. پس دلیلی نداریم که شارع در تمام موارد شک، جعل اصل عملی کند.

اما در اصول عقلیه اینگونه نیست چون اصول عقلیه در هر واقعه ای که نظر می کند یا درک می کند که آن تکلیف در آنجا منجز است و یا درک می کند که تکلیف در آنجا منجز نیست چون معیار تنجیز و عدم تنجیز حکم عقل است نه شرع و الا دور و تسلسل پیش می آید. در اینصورت در جایی که عقل ملاک تنجیز را موجود می داند حکم به احتیاط می کند و در جایی که ملاک تنجیز را موجود نمی داند حکم به برائت می کند. بنابراین چون اصول عقلیه بر اساس تنجیز و تعذیر است و مناط تنجیز و تعذیر هم از عقل است معنا ندارد که عقل حکم نداشته باشد و یا در حکم خودش شک کند.

ص: ۸۹

این فارق، فارق درستی است پس اصول عقلیه در تمام موارد وجود دارد اما اصول شرعیه ملزمی به وجودش نیست یعنی بر شارع لازم نیست آن را در همه جا جعل نماید.

ممیّز پنجم: عدم تصور تعارض بین اصول عقلیه

در اصول عقلیه تعارض بین اصول عقلیه تعقل ندارد نه ثبوتا و نه اثباتا، و یا تعارض بین دو فرد از یک اصل عقلی تصور ندارد

به خلاف اصول شرعیه که در مرحله اثبات ممکن است تعارض وجود داشته باشد البته در مقام ثبوت حتی در اصول شرعیه نیز تعارض راه نـدارد چون فرض این است که اصول شـرعیه مجعول شارع است و شارع اصول متناقضه و متعارضه جعل نمی کند چون امکان ندارد شارع دو جعل متعارض داشته باشد، بله در مقام اثبات و در مقام دلالت ممکن است ادله با یکدیگر تعارض داشـته باشـند، بنابراین در اصول شـرعیه اثباتا تعارض بین اصول ممکن است مثلا قاعـده فراغ با قاعده استصـحاب ممکن اسـت تنافی داشـته باشـند مثل اینکه قاعده فراغ دلالت بر اتیان رکوع مشـکوک کند و استصحاب عدم اتیان رکوع دلالت بر عدم آن نماید و یا جایی حکم شارع مشکوک است برائت میگوید «رفع ما لا تعلمون» و از طرف دیگر شارع می گوید استصحاب بقاء وجوب را جـاری کن در اینصورت نیز بین دو اصل تنافی وجود دارد(البته راه حل دفع تعارض بین اصول مطلب دیگری اسـت که در جای خود بحث می شود).

و یا در مقام اثبات ممکن است دو فرد یک اصل واحـد با هم تعارض کننـد، مثل آبی که قبلا پاک بوده و الان در طهارت آن شـک داریم در حالیکه بوسـیله آن لباسـی که قبلا نجس بوده شسـته شـده باشـد، در اینصورت دو استصـحاب جاری می شود، استصـحاب بقاء طهارت آب می گویـد این لباس پاک است و استصـحاب بقاء نجاست لباس می گویـد این لباس نجس است، در اینجا دو فرد از اصل استصحاب با یکدیگر تنافی دارند.

حال در مواردی این تنافی قابل رفع است و در مواردی قابل رفع نیست مثل موارد علم اجمالی که دو ظرف وجود دارد که علم داریم یکی از آنها متنجس است و هر دو مسبوق به حالت طهارت هستند در نتیجه استصحاب بقاء طهارت در هر دو جاری می شود لکن جریان استصحاب در هر دو طرف با علم اجمالی ما منافات دارد در اینصورت تنافی بین این دو اصل قابل رفع نیست.

اما در اصول عقلیه این تنافی وجود ندارد اما از نظر ثبوت که روشن است چون واقعیات ممکن نیست با یکدیگر متناقض باشند مثلا ممکن نیست امر واحدی هم عدل باشد و هم ظلم، اما از نظر اثبات هم چون اثبات درک همین واقع است و چون مُدرک ها با یکدیگر تناقض ندارند در نتیجه درک ها نیز با یکدیگر تناقض پیدا نمی کنند.

اگر هم در بعضی کلمات دیده می شود که برائت عقلی با اشتغال عقلی تهافت دارند تسامح است نه اینکه واقعا تنافی داشته باشند، چون با تامل و دقت در می یابیم که با جریان قاعده قبح عقاب بلابیان، ضرر محتمل منتفی می شود در نتیجه نوبت به قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نمی رسد. بنابراین اگر فقیهی فحص کرد و دلیلی پیدا نکرد یقین به عدم عقاب پیدا می کند در اینصورت جای دفع ضرر محتمل وجود ندارد.

ممیّز ششم: عدم تنافی بین اصول عقلیه و اصول شرعیهبین اصول عقلیه و اصول شرعیه تسالم کلی است و هیچ تنافی و تعارضی بین آنها وجود ندارد، چون اصل عقلی یا معلق به عدم اصل شرعی است و یا معلق به عدم اصل شرعی نیست.

ص: ۹۱

اما اگر معلق به عدم حکم شرعی باشد در اینصورت با وجود حکم شرعی اصلا موضوع اصل عقلی محقق نمی شود و اصل شرعی وارد بر اصل عقلی می شود، مثلاـ عقل می گوید وقتی شما نه حجت ذاتی بر تکلیف داشتی و نه حجت مجعول یعنی عدم البیان در اینصورت عقاب قبیح است، حال اگر شارع آمد و احتیاط را جعل کرد در اینصورت احتیاط وارد بر حکم عقل می شود و دیگر منافاتی با حکم عقل ندارد.

و یا اگر عقل حکم به احتیاط می کند مثل آنجا که حجت بر تعذیر وجود نداشته باشد حال اگر شارع حکمی جعل کند که دلالت بر تعذیر نماید مثل قاعده فراغ در اینصورت موضوع حکم عقل به احتیاط از بین می رود چون موضوع احتیاط جایی است که نه علم وجود داشته باشد و نه علمی.

و اما اگر معلق به عدم حکم شرعی نباشد در اینصورت فرض وجود یک اصل شرعی محال است چون معنایش این است که شارع دارد در مقابل حکم قطعی عقل، حکم جعل می کند در حالیکه چنین چیزی امکان ندارد.

بنابراین معقول نیست تعارض بین یک اصل عقلی و یک اصل شرعی وجود داشته باشد.

ممیّز هفتم: قابل تحدید بودن اصول شرعیه

بعض اعاظم عصر(۱) این خصیصه را در المباحث الاصولیه بیان کرده است، ایشان می گوید اصول شرعیه قابل تحدید است یعنی با مراجعه به ادله می توان شرایطی را برای اصل شرعی بیان کرد، اما اصول عقلیه را نمی توان تحدید کرد، چون اصول عقلیه به اختلاف افراد مختلف می شود، مثلا کسی مثل شهید صدر«ره» قائل به حق الطاعه است اما کس دیگری در همسایگی او قائل به برائت است، در اینصورت اگر شهید صدر«ره» شک می کند معذر ندارد و باید احتیاط کند اما اگر قائل به برائت شک کند معذر دارد و به برائت عمل می کند. بنابراین در اصول عقلیه با توجه به شرایط افراد متفاوت می شود، عبارت ایشان در زیر می آید:

۱- (۱) آیت الله محمد اسحاق فیاض.

«ان الاصول العمليه الشرعيه تتبع فی سعتها و ضیقها سعه مدلول ادله حجیتها و ضیقه کما هو الحال فی جمیع الاحکام الشرعیه فان اتساع دایرتها و ضیقها یتعین من قبل ادلتها و استیعابها و سعتها و من هنا یقع الکلام فی ضمن البحوث القادمه فی سعه دائره هذه الاصول العملیه و ضیقها من قبل ادلتها و انها هل تشمل الشبهات الحکمیه و الموضوعیه معا او مختصه بالشبهات الموضوعیه فقط و ایضا هل تشمل الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالی او لا و هذه البحوث جمیعا سوف یاتی فی محلها و هذا بخلاف الاصول العملیه العقلیه اذ لایمکن تحدید مدلولها سعه و ضیقا بقیود معینه و محدوده کما و کیفا بل هو یختلف سعه و ضیقا باختلاف آراء الافراد و ظروفهم و من هنا لابد من ملاحظه هذه الاصول العملیه العقلیه فی کل واقعه من وقائع الشک و موارده فی نفسها لان کل فرد مامور فی ان یحدد وظیفته العملیه علی طبق ما ادرک عقله العملی و من الطبیعی ان عقله العملی یختلف باختلاف الاشخاص و وقائع الشک و توفر شروط ادراکه و لا یمکن جعل ضابط کلی لذلک و من هنا یری الباس فی مورد جریان البرائه العقلیه فیه و یری الآخر انه من موارد قاعده الاشتغال و حق الطاعه»(۱) .

اشکال:

این بیان را اگر درست فهمیده باشم خلط بین صغری و کبری است، چون در اصول عقلیه کبری با مراجعه به عقل و مدرکات عقل روشن می شود مثلا درک عقل نسبت به قبح عقاب بلابیان مربوط به مقام بعد از فحص است نه مقام قبل از فحص، یعنی عقل می گوید جایی که فحص کرده اید و حجت ذاتی و عرضی ندارید در اینصورت برائت جاری می شود، پس اصول عقلیه هم محدد است بلکه شاید اشدّ تحدیدا باشد چون ضوابطش دست خودش است، و اینکه در مصداق اصول عقلیه بین افراد اختلاف باشد ربطی به این کبرای کلی ندارد.

۱- (۲) المباحث الاصولیه.

اصل عملیه/مباحث مقدماتی /اصول محرزه و غیرمحرزه ۹۴/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل عملیه/مباحث مقدماتی /اصول محرزه و غیرمحرزه

خلاصه مباحث گذشته:

مقدمه سوم در اصول شرعیه و عقلیه مورد بحث قرار گرفت.

مقدمه چهارم: تقسیم اصول عملیه به محرزه و غیرمحرزه

بزرگان اصول، اصول عملیه را به دو قسم محرزه و غیرمحرزه تقسیم کرده اند و این تقسیم بندی به دلیل آثاری است که بر این دو نوع اصل عملی مترتب می شود.

در مقام فرق بین اصول محرزه و غیرمحرزه مسالک مختلفی وجود دارد که ما شش فرق را بیان می کنیم اما اینکه کدامیک از اصول عملیه، محرزه هستند و کدام یک محرزه نیستند را باید در جای خود بحث کنیم چون باید ادله هر کدام از اصول عملیه جداگانه بررسی شود، در اینجا فقط تصویر ثبوتی از مسالک سته بیان می شود؛

مسلک اول: مسلک تنزیل

طبق این مسلک گاهی به اصول محرزه اصول تنزیلیه نیز گفته می شود، بنابراین مسلک گفته می شود در اصول محرزه شارع در ظرف شکِ در واقع، مفاد اصل را به منزله واقع تنزیل می کند، یعنی این حکم ظاهری را که شارع در اصل دارد به شکلی آنرا جعل می کند که به منزله واقع تنزیل شده باشد، حال این تنزیل به سه صورت ممکن است تصویر شود؛

صورت اول:

یک وقت شارع در ابتدا یک حکم ظاهری جعل می کند مثلا می گوید: «کل شیئ لک حلال» و بعد از آن می گوید این حلیّت را به منزله حلیّت واقعیّه قرار دادم، در اینصورت دو کار از شارع صادر شده است؛ یکی جعل حکم ظاهری در ظرف شک در حکم واقعی و دیگری تنزیل حکم ظاهری به منزله واقع، علت این تنزیل نیز این است که شارع می خواهد آثاری که برای حکم واقعی وجود دارد در ظرف شک نیز بار بشود، مثلا به قول شهید صدر«ره» از ادله استفاده کرده ایم که حیوانی که حلال گوشت است مدفوعش پاک است، حال در مورد حیوانی که حلال بودن گوشت آن مشکوک است اصل حلیّت جاری می کنیم و حکم به حلیّت آن می کنیم، در اینجا اگر از دلیل «کل شیئ لک حلال» استظهار کنیم که شارع حلیّت را تنزیل به حلیّت واقعیه می کند یعنی حلیّت اصل عملی محرز باشد در اینصورت حکم می کنیم به اینکه مدفوع آن نیز پاک است، اما اگر تنزیل به منزله واقع نکرد یعنی اصل عملی غیر محرز باشد در اینصورت نمی توان پاک بودن مدفوع را نتیجه گرفت چون می دانیم که موضوع طهارت مدفوع حلیّت واقعیه است نه مطلق حلیّت.

ص: ۹۴

صورت دوم:

صورت دوم این است که شارع از ابتدا جعل حکم ظاهری نمی کند بلکه شارع مشکوک الحلیّه یا مشکوک الطهاره را تنزیل منزله واقع می کند مثلاـ می گوید: «الحیوان المشکوک حلیّته بمنزله الحیوان المعلوم حلیّته» در اینصورت شارع دو کار انجام نمی دهد بلکه با یک کار تنزیل را انجام می دهد.

صورت سوم:

صورت دیگر تنزیل این است که شارع بگوید: «جعلت لهذه المشکوک الحلیه الحلیهَ المنزله منزله الحلیه الواقعیه» یعنی با توجه به محمول می گوید چنین حلیتی را برای مشکوک الحلیه جعل می کنم به عبارت دیگر برای این مشکوک الحلیه حلیتی که در نظر من مثل واقع است را جعل می کنم.

پس حاصل این سه صورت این شد که در اصول محرزه تنزیل وجود دارد به همین دلیل بهتر است گفته شود اصول تنزیلیه.

مسلک دوم: اختلاف الگوبرداری اصول محرزه و غیر محرزه از قطع

گفته می شود اصول محرزه اصولی است که شارع از جهت رابعه قطع الگوبرداری کرده است همانطور که محقق نائینی«ره» بیان کرده است، محقق نائینی«ره» می فرمود در قطع شش ویژگی وجود دارد؛ ۱-صفت نفسانی بودن قطع، ۲-کاشفیت از واقع، ۳-تحریک به سوی عمل، ۴-عمل بر اساس واقع بودن مقطوع، ۵-منجزیت و معذریت قطع، ۶-هر جا قطع باشد مقطعی نیز وجود دارد که به آن عمل می شود.

محقق نائینی«ره» گفت شارع در جعل حجیت برای امارات از جهت دوم یعنی طریقیت الگو برداری می کند، در اصول غیرمحرزه از جهت سوم یعنی اصل عمل الگوبرداری کرده است و در اصول محرزه از جهت چهارم یعنی محرزانه عمل کردن الگوبرداری نموده است.

ص: ۹۵

پس بنابر این مسلک در اصول محرزه از جهت چهارم قطع و در اصول غیر محرزه از جهت سوم آن الگوبرداری شده است.

شهید صدر«ره» به نقل از محقق نائینی«ره» فرموده اصول محرزه الگوبرداری از امر پنجم یعنی تنجیز و تعذیر است لکن به نظر می رسد در کلمات مرحوم نائینی چنین مطلبی وجود ندارد و این نقل اشتباه است.

البته ما سابقا در بحث فروق بین اماره و اصل مبنای محقق نائینی«ره» را با اصلاحاتی تقویت نمودیم.

مسلک سوم: طریقیت ادعایی در اصول محرزه

در باب اصول محرزه شارع دو کار انجام می دهد؛ یکی اینکه اعتبار می کند «ما لیس فیه رائحه الطریقیه طریقا»، سپس آن را به دلیل اینکه طریق است حجت قرار می دهد، به خلاف اماره که از ابتدا طریقیت ناقصه را دارد و شارع آن را تتمیم می کند و یا طبق برخی دیگر از مبانی آن طریقیت ناقصه را حجت قرار می دهد. پس طبق این بیان فرق اماره و اصل محرز در این است که اماره تکوینا محرز است ولی محرز بودن اصل اعطایی و اعتباری است نه تکوینی، آثار چنین اصلی نیز این است که اولاـ مثبتات آن حجت می شود و ثانیا در تعارض با اصول غیرمحرزه بر آنها مقدم می شوند، این مسلک به نقل از شهید صدر«ره» در برخی از تقریرات ایشان بیان شده است؛

«الأوّل: اعتبار الكاشفيّه فى الأصل التنزيلىّ. و لا أقصد بذلك جعل الكاشفيّه و الطريقيّه بالمعنى الّذى يقول به المحقّق النائينىّ (قدّس سرّه)، بل أقصد بذلك أنّه كما كان جعل الحجّيّه فى باب الأماره بلحاظ ما لها من الكشف الظنّى، كذلك يفرض الشارع أنّ الاستصحاب من هذا القبيل، فاليقين السابق بالرغم من عدم كاشفيّته و لو كشفا ناقصا و ظنّيا يفرض الشارع أنّه كاشف و أماره، فيجعل له الحجّيه، فكأنّ نكته جعل الحجّيّه له كانت هى ما فيه من الكشف، كما هو الحال فى الأماره، و الكشف كان ثابتا فى الأماره حقيقه. أمّا هنا فقد فرضه الشارع ادّعاء و عنايه- أى فرضه أماره فحكم عليه بالحجّيه- و لهذا يقول: (ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ)، فكأنّه يقول: إنّه مع وجود الأماره على المطلب و هو اليقين السابق لا ينبغى للإنسان ترك هذا اليقين السابق لأجل ما طرأ من الشكّ. و هذا القسم من الأصل التنزيلىّ مصداقه الاستصحاب»(۱) .

ص: ۹۶

۱- (۱) .مباحث الأصول -قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص۴۷

بـه عبـارت دیگر شـارع در اصـول محرزه از جهت دوم قطع یعنی طریقیت و کاشـفیت الگـوبرداری می کنـد لکن کاشـفیت و طریقیت ادعایی نه حقیقی و تکوینی یعنی در ابتـدا شارع با فرض و جعل کاری می کنـد که این مورد نیز در طریقیت مثل قطع بشود و سپس برای آن جعل حجیت می کند.

مسلک چهارم: طریقیت تکوینی اصول محرزه و عدم حجیت مثبتات آن

این مسلک می گوید بین اماره و اصل محرز در اینکه شارع برای هر دو از جهت دوم یعنی طریقیت الگوبرداری می کند فرقی نیست، چون هم اماره و هم اصل محرز در جایی هستند که واقعا طریقی وجود داشته باشد لکن فرق بین آنها این است که در امارات شارع کاشـفیت و طریقیت را اعتبار می کند به گونه ای که لوازم آن نیز حجت باشد اما در اصول محرزه فقط نسبت به خود این اصول جعـل صورت گرفته و لوازم و آثـار آنها حجت نیست به همین دلیل اصل محرز به امارات خیلی نزدیک است، به همین دلیل شاید بتوان گفت اصل محرز نوعی اماره است لکن بنابر رعایت اصطلاح بزرگان به آن اصل می گوییم.

ایـن مسـلک را ممکـن است به محقق خـویی«ره» نسبت دهیم چـون اگر چه ایشـان نـام اصـول محرزه را می برد و می گـوید استصـحاب اصل محرز است لکن ایشان می گوید استصحاب نیز مانند اماره کاشف است فقط با این تفاوت که در اماره لوازم حجت است ولی در استصحاب لوازم حجت نیست، علت آن نیز این است که دلیل ما بر حجیت اماره بناء عقلاست و عقلاء در مورد اماره لوازم و ملزومات را نیز بار می کنند و شارع نیز ردعی نکرده است.

ص: ۹۷

مسلک پنجم: قوت احتمال و محتمل در اصول محرزه

این مسلک، مسلک شهید صدر«ره» است ایشان می گوید در مواردی که مردم نتوانسته اند به واقع برسند و تزاحم حفظی رخ داده است شارع ساز و کاری برای حالت اشتباه و به منظور حفظ واقعیات درست کرده است که بوسیله آن وظیفه مکلفین مشخص شود، گاهی این راهکارها با یکدیگر تزاحم دارند چون اگر شارع جانب واجبات را بگیرد و بگوید به تمام مشکوکات عمل کنید در اینصورت لازم می آید در موارد بسیاری محرمات انجام بگیرد در حالیکه مفسده دارند و اگر جانب محرمات را بگیرد و بگوید همه مشکوکات را ترک کنید در اینصورت لازم می آید بسیاری از واجبات ترک شود و مصالح آن فوت گردد. اگر هم در همه جا احتیاط را جعل نماید دو محذور پیش می آید چون از یک طرف بسیاری از محرمات انجام می شود و واجبات ترک می گردد و از طرف دیگر برخی موارد ممکن است اباحه اقتضایی داشته باشد و مصلحت این بوده که مکلفین در آنجا آزاد باشند در حالیکه جعل احتیاط منافات با آن مصلحت دارد، حال شارع برای برون رفت از این مشکل در این موارد تارتا بر اساس قوت احتمال و تارتا بر اساس قوت محتمل و تارتا بر اساس هر دو حکمی را جعل می کند، اگر بر اساس قوت احتمال حکم ظاهری را جعل کرد می شود اماره و هر جا بر اساس قوت محتمل حکم ظاهری را جعل نمود می شود اصل غیرمحرز و هر جا بر اساس هر دو حکم را جعل کرد می شود اصل محرز.

بنـابراین طبق نظر ایشـان در بـاب استصـحاب هم قوت احتمـال ملاـک است و هم قوت محتمل، چون شارع می دانـد در موارد حـالت سـابقه احتمال اینکه واقع بر طبق حالت سابقه باشـد بیشتر است، از طرف دیگر می بینـد حفظ متیقن ها مصـلحت مهمی دارد به گونه ای که اگر بواسطه عمل به متیقن برخی از مصالح دیگر فوت شود اشکالی پیش نمی آید.

به این فرمایش مناقشات عدیده ای داشتیم که بحث آن در مباحث فرق بین اماره و اصل گذشت که دیگر تکرار نمی کنیم(1)
.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /شبهات حکمیه و موضوعیه ۹۴/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /شبهات حکمیه و موضوعیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فوارق بین اصول محرزه و اصول غیرمحرزه بود پنج مسلک در جلسه قبل ذکر گردید.

مسلک ششم: تعبد به یک طرف شک در اصول محرزه به خلاف غیرمحرزه

این مسـلک می گویـد در اصول مطلقا چه محرزه و چه غیرمحرزه جهت طریقیت ملحوظ نظر شارع نیست اگر چه طریقیتی نیز وجـود داشـته باشـد(که حـق همین است که بعضـی موارد در اصول طریقیت وجود دارد چون همـانطور که قبلاـ گفـتیم اصول عملیه همیشه در موارد شـک نیست بلکه در موارد ظنون غیرمعتبره نیز اصول عملیه وجود دارد)، بنابراین در اصول مطلقا نظر به حالت طریقیت و کاشـفیت نشـده است لکن تارتا شارع ما را به یک طرف این شک متعبد می کند و تارتا شارع کار به طرفین شک ما ندارد بلکه چیز دیگری را جعل می کند مثل اینکه شارع نسـبت به حکم واقعی تعمیم و یا تنجیز جعل می کند، اگر به یـک طرف شک توجه کرد و ما را متعبـد به آن کرد می شود اصل محرز و اگر این کار را نکرد می شود اصل غیرمحرز، مثلا دربـاب استصـحاب، شـک در بقـاء متقین سابق است شارع ما را متعبـد به یک طرف شک یعنی بقاء می کنـد به همین دلیل به استصـحاب اصـل محرز گفتـه می شـود، امـا در برائت شـارع کـار به هیچکـدام از دو طرف شـک نـدارد چـون شـارع تعبـد به هیچکـدام از دو طرف شک نمی کنـد لکن می گوید اگر در واقع وجوب یا حرمتی باشد از ناحیه شارع مأمون هستی، و یا در احتیاط می گوید اگر در واقع وجوب و یا حرمتی باشد در معصیت آن مأمون نیستی.

۱- (۲) -جلسات ۱۱ و ۱۲ مباحث سال جاری.

این فارق ثمراتی دارد که از آن جمله این است که اگر در دلیلی وارد شده بود که «اگر بدهکار نبودی حج بر تو واجب است» حال کسـی شک می کنـد که بـدهکار است یا نه؟ در اینصورت اگر برائت جاری کنـد درست است که وجوب پرداخت دین

برداشته می شود ولی وجوب حج نیز ثابت نمی شود چون برائت بدهکار نبودن را ثابت نمی کند بلکه فقط مامون بودن نسبت به عدم پرداخت دین را ثابت می کند ولی اگر استصحاب جاری شود عدم بدهکار بودن ثابت می شود در نتیجه موضوع وجوب حج محرز می شود.

عمده مبانی در باب اصول محرزه و غیرمحرزه همین شش مسلکی بود که بیان گردید. همه این مبانی به جز برخی از مبانی مثل مبنای شهید صدر«ره» که اشکال ثبوتی به آن وارد کردیم از نظر ثبوتی اشکالی ندارند، لکن کلام در مقام اثبات است که به ادله مراجعه کنیم و ببینیم آیا مجعول در باب استصحاب و دیگر اصول همین است که در این مسالك گفته شده یا خیر؟

مقدمه پنجم: شبهات حکمیه و موضوعیه

در این مقدمه این مطلب بیان می شود که شکوک ما تارتا در احکام کلیه الهیه است که به آن شبهه حکمیه گفته می شود و تارتا در موضوعات است بعد از اینکه احکام کلیه الهیه را می دانیم بلکه به دلیل اشتباه امور خارجیه امر بر ما مشتبه شده است، مثل اینکه می دانیم اجتناب از ماء متنجس واجب است اما در تنجس آب خارجی شک داریم.

بنابراین گاهی شک به نحو شبهه حکمیه و گاهی به نحو شبهه موضوعیه است، شیخ اعظم«ره» و بزرگان دیگر می گویند بحث ما در اصول، در اصول جاری در شبهات حکمیه است نه اصول جاری در شبهات موضوعیه، چون برخی از اصول مثل قاعده فراغ و تجاوز فقط در شبهات موضوعیه جاری می شوند اصولی که فقط در شبهات موضوعیه بحث می کند در اصول مورد بررسی قرار نمی گیرد. و یا اصاله الفراش بنابر اینکه اصل باشد اصلی است که در شببه موضوعیه جاری می شود.

ص: ۱۰۰

اما اصولی نیز وجود دارد که هم در شبهات حکمیه جاری می شود و هم در شبهات موضوعیه، مانند اصل برائت بنابر مسلک مشهور(۱) و استصحاب بنابر مسلک مشهور(۲) که هم در شبهات حکمیه جاری می شوند و هم در شبهات موضوعیه، در اینصورت چنین اصولی وقتی در علم اصول مورد بحث قرار می گیرند از منظر جریان در شبهات حکمیه مورد بحث قرار می گیرند و اگر التفاتی هم به شبهه موضوعیه شود از باب استطراد است. وجه آن نیز همانطور که محقق خراسانی«ره» در حاشیه فرائد بیان کرده این است که اصول قواعد ممهده برای استنباط است و یا اموری است که مجتهد بما انه مجتهد منتهی به آن می شود و اصول مربوط به شبهات موضوعیه نه قواعد ممهده برای استنباط است و نه ربطی به مجتهد بما انه مجتهد دارد.

نکته:

در اینجا دو مطلب از دو نفر از بزرگان اصول وجود دارد که یکی تصریح به آن مطلب کرده و دیگری از مبانی ایشان استفاده می شود؛

مطلب اول: عدم وجود شبهات حکمیه

مطلب اول از محقق ایروانی«ره» در کتاب الاصول فی علم الاصول ایشان است، ایشان می گوید شبهه حکمیه اصلا قابل تصویر نیست چون مکلف یا عالم به تکلیف است و یا جاهل به تکلیف و معنا ندارد که گفته شود مکلف به تکلیف شک دارد(۳) ، در نتیجه مباحث اصول عملیه باید از علم اصول خارج شود، علت این سخن این است که معنا و حقیقت حکم عبارت است از اراده و خواست درونی مولا، لکن نه هر اراده ای بلکه اراده ای که به فعل غیر، تعلق گرفته باشد، حال تارتا این اراده به غیر نیز اعلام و بعث می شود و تارتا اعلام و بعث نمی شود، حکم جایی است که اراده باشد و این اراده، به فعل غیر تعلق گرفته باشد و این اراده به او ابلاغ و بعث هم شده باشد و الا حکم نیست ولو در قالب های دیگری غیر از بعث نیز مولا ایصال به عبد کرده باشد، بنابراین مجتهد اگر همه ادله را فحص کرد و هیچ دلیلی بر وجوب پیدا نکرد در اینصورت می فهمد که حکمی وجود ندارد.

۱- (۱) -به خلاف محقق بروجردی«ره».

۲- (۲) - به خلاف محقق خویی«ره».

۳- (۳) -اقول: البته ایشان در نهایت کلام خود می گوید حتی جهل نیز تصویر ندارد بلکه دو علم وجود دارد یا علم به تکلیف دارد و یا علم به عدم تکلیف دارد.

بنـابراین بایـد در حقیقت حکم دقت شـود اگر حقیقت حکم همین چیزی باشـد که بیـان شـد در اینصـورت جـایی برای اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه وجود ندارد.

بنابراین اگر مکلف حکم را فهمیـد در اینصورت جهل به حکم واقعی وجود نـدارد اما اگر این حکم به مکلف نرسـید معنایش این است که اصلا حکمی وجود ندارد پس جایی برای شبهه حکمیه وجود ندارد.

بله ایشـان فقـط در یک مورد اصول عملیه در شـبهات حکمیه را جاری می دانـد و آن اصاله احتیاط است، چون می گویـد در جـایی که شـارع احتیـاط جعـل کرده در واقع حکم را ابلاـغ نموده است پس حکم وجود دارد، پس فقـط اصـاله الاحتیـاط در شبهات حکمیه وجود دارد؛

«هـذا علی مـذاق القوم، و أمّـا نحن فلاـ نری أصـلا لشـی ء من هـذه الأـصول فی الشـبهات الحکمیّه، و إنّمـا مجاریهـا الشـبهات الموضوعیّه عدا أصاله الاحتیاط، بل لا شبهه حکمیّه یُفرض، و إنّما المکلّف بین قطعین: قطع بالحکم و قطع بعدمه.

توضیح ذلک موقوف علی بیان حقیقه الحکم. فاعلم أنّ الحکم هو إراده خاصّه من المولی خصوصیّتها هو تعلّقها بفعل العبد من طریق مخصوص و مقدّمه مخصوصه، و هو طریق البعث أعنی الإعلام بالإراده بداعی حرکه العبد نحو المراد و إتیانه بالمراد.

فالإراده جنس عامّ یشمل کلّ إراده حتّی المتعلّقه منها بفعل النفس، و قد خرجت هذه بقید التعلّق بفعل العبد، کما خرج بقید أن یکون ذلـک من طریق البعث مـا کـان من سائر الطرق، و هـذا متّسع الـذیل ینـدرج فیه الإراده المتعلّقه بالفعل الاضـطراری للغیر کسـحب زیـد و إدخاله الـدار، و إلقاء عمرو من شاهق، و هکـذا. کما یندرج فیه الإراده المتعلّقه بالفعل الاختیاری للغیر لکن من غیر طریق البعث، فمنه مـا کـان من طریق بـذل الأجره و غیرها من المرغّبات، و منه ما کان من طریق الإیهاب و التخویف و غیره من المکاره، و منه ما کان بطریق الحیل و اللطائف و هکذا، و کلّ هذا خارج من التکلیف.

ص: ۱۰۲

نعم، ما کان البعث فیه بالتخویف بالعقاب یشارک فی إلزام العقل بالفعل دفعا للضرر المتوعّد علیه(لا امتثالا للحکم الشرعی).

فإذا استحضرت هذا، علمت ألا جهل یتصوّر فی التکلیف؛ فإنّ حقیقته لمّا کانت منوطه بالإعلام- إذ کانت عباره عن الإراده من مسلک الإعلام- فإن کان إعلام الذی یلزمه أن یکون علم کان التکلیف فعلیّا بالقطع، و إن لم یکن کان غیر فعلیّ بالقطع، فلا شکّ یتصوّر بالنسبه إلی التکلیف»(۱) .

نکته دیگری از عبارات محقق ایروانی«ره» استفاده می شود و آن اینکه از اخبار من بلغ نمی توانیم حکم شرعی ثابت کنیم چون اخبار من بلغ می گوید هر کس ثوابی برای عملی به او رسیده و آن عمل را برای آن ثواب انجام دهد خدا آن ثواب را به او می دهد در اینصورت خدا اراده انجام آن کار را به مکلفین ابلاغ کرده لکن نه به نحو بعث بلکه به نحو وعده به ثواب در نتیجه طبق این مبنا نمی توان طبق اخبار من بلغ فتوا به حکم داد.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /شبهات حکمیه و موضوعیه ۹۴/۰۸/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /شبهات حکمیه و موضوعیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در شبهه محقق ایروانی«ره» بود، ایشان می گفت شبهه حکمیه جز در موارد احتیاط تصویر ندارد، چون حقیقت حکم عبارت است از اراده ای که متعلق به فعل غیر است به گونه ای که این اراده از رهگذر بعث به غیر اعلام شده باشد، بنابراین در جایی که مکلف فحص کرد و دید که ابلاغ حکمی نشده است می فهمد که قطعا حکمی وجود ندارد، پس شک به حکم معنا ندارد بلکه مکلف بین دو قطع است؛ یا قطع به وجود تکلیف و یا قطع به عدم تکلیف دارد. بله انسان می تواند به تکلیف دیگران شک کند چون نمی داند آیا حکم به دیگران بلوغ پیدا کرده یا نه؟ اما نسبت به خودش این شک امکان ندارد چون خودش می داند که آیا ابلاغ حکم به او شده یا خیر؟

ص: ۱۰۳

۱- (۴) - .الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۲۸۹ و ۲۹۰

محقق ایروانی«ره» خود دو اشکال به این مطلب را طرح کرده و به آنها جواب داده است، ما این دو اشکال را ذکر می کنیم تا معلوم شود در پاسخ به شبهه محقق ایروانی«ره» از طریق این دو اشکال نمی توان شبهه را برطرف نمود؛

اشکال اول: لازمه این سخن عدم امکان فحص است

لازمه این سخن که گفته شود در فرض عدم ابلاغ حکم، علم به عدم وجود حکم پیدا می کنیم این است که فحص از تکلیف

لازم نیست و غلط است چون وقتی علم به تکلیف نداریم پس یقین داریم که حکمی هم وجود ندارد در اینصورت معنا ندارد فحص صورت بگیرد چون فحص در جایی است که با صرف نظر از فحص امری در واقع وجود داشته باشد که از ما مخفی است به همین دلیل فحص می کنیم تا آن را بیابیم در حالیکه طبق سخن ایشان در فرض عدم علم به حکم اصلا حکمی وجود ندارد چون حقیقت حکم در صورت وصول به ما محقق می شود، پس فحص بر ما واجب نیست در حالیکه بالضروره این حرف باطل است مگر اینکه گفته شود وجوب فحص وجوب نفسی است به این معنا که خدا برای تحقق تکلیف فحص را واجب نموده است همانطور که برخی از بزرگان قائل شده اند لکن این مبنا صحیح نیست چون لازمه آن این است که کسی که فحص نکرد دو بار عقاب شود یکی به خاطر ترک فحص و دیگری به خاطر ترک تکلیف در حالیکه این لازمه صحیح نیست؛

«و لا يشكل على ما ذكرناه بأنّه مستلزم لعدم وجوب الفحص عن التكليف؛ إذ المكلّف قبل الفحص و فى ظرف عدم العلم قاطع بعدم التكليف فمن أىّ شى ء يتفحّص إلّا أن يكون الفحص و إدخال النفس فى موضوع التكليف واجبا نفسيّا، كما ذهب إليه بعض»(1) .

۱- (۱) .الأصول فى علم الأصول، ج ۲، ص ۲۹۰ و ۲۹۱

جواب به اشکال اول:

ایشان در پاسخ به اشکال فوق می گوید ما دلیل بر وجوب فحص داریم که در شرایط جریان اصول بیان می شود، به عبارت دیگر دلیل داریم که قبل از فحص باید احتیاط شود، این دلیل بر وجوب احتیاط، سایه اراده واقعی مولاست چون مولا نسبت به انجام این کار اراده نفسی را دارد و هنوز این اراده از راه بعث به مکلف واصل نشده به همین جهت اراده دیگری در سایه آن اراده ایجاد می شود و می گوید احتیاط کن، در اینصورت همین مقدار که اراده بر احتیاط به جهت تحفظ بر آن حکم وجود دارد کافی است برای اینکه به آن، حکم گفته شود، بنابراین همین مقدار که اراده انجام آن کار به تبع اراده احتیاط ثابت می شود کفایت می کند که حکم تحقق داشته باشد در نتیجه فحص آن نیز امکان دارد، در اینصورت برای خروج از این حکم احتیاطی لازم است که مکلف فحص نماید حال اگر پس از فحص به حکم رسید در اینصورت همان حکم برای او ثابت می شود و اگر به حکم نرسید معلوم می شود که آن حکم برای او وجود ندارد؛

«و ذلک لأنّا إنّما نقول بالفحص من أجل قیام الدلیل علی وجوب الاحتیاط قبل الفحص، و هذا بعث طریقی لأجل حفظ التکالیف الواقعیّه. و الإعلام و البعث الذی نعتبره فی موضوع التکالیف الواقعیّه هو ما یعمّ مثل هذا البعث؛ فإنّه لا یقصر عن سائر أفراد البعث؛ فإنّه بعث حقیقی إلی مراد تبعی منبعث من مراد أصلی صیانه علیه و حفظا له، فأمر «احفظ» لا یقصر و لا یفتر عن أمر «صلّ» و «صم» لا- بمقام واقعه و لا- بمقام بعثه، و المکلّف لمکان هذا البعث ألزم بالفعل إلّا أن یتفحّص و یخرج نفسه عن موضوع «احفظ»، و أمّا قبله فلا محیص له من الاحتیاط»(۱) .

۱- (۲) .الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۹۰ و ۲۹۱

اشکال دوم: اشکال دور

لازمه این سخن این است که علم مکلف دخیل در حکم است پس علم به حکم، اخذ در هویت حکم شده است یعنی تا حکم معلوم نباشد حکم محقق نمی شود و این همان اشکال معروف دور است، چون طبق این بیان حکم متوقف بر علم است در حالیکه علم نیز متوقف بر این است که حکمی وجود داشته باشد؛

«إن قیل: کیف یعقل اعتبار العلم بالبعث فی هویّه التکلیف؟ و هل یعقل اعتبار العلم بالشی ء فی قوام ذات ذلک الشی ء؟»(۱) .

جواب به اشکال دوم:

ایشان در جواب می گوید آنچه که باید علم به آن پیدا شود علم به تکلیف نیست بلکه علم به جزئی است که وقتی علم به آن پیدا شد تکلیف خلق می شود چون حکم مرکب از دو جزء است؛ جزء اول اراده است و جزء دوم بعثی است که اراده در ضمن آن بعث به عبد ایصال می شود مثلا مولا اراده کرده که بگوید «صلّ»، آنچه که باید علم به آن پیدا شود علم به «صلّ» است یعنی علم به بعث نه علم به حکم، پس حکم متوقف بر علم به بعث است و علم به بعث متوقف بر وجود حکم نیست بلکه متوقف بر علم به بعث است، در نتیجه اشکال دور مرتفع می شود؛

«نقول: ما هو المعتبر فی التکلیف هو العلم بالبعث دون نفس التکلیف لیکون من أخذ العلم بشی ء فی حقیقه ذلک الشی ء»(۲) .

علاوه بر این جواب، جواب های دیگری که محققین در جای خودش به اشکال دور داده اند نیز می توان در اینجا ذکر نمود.

ص: ۱۰۶

۱- (۳) .الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۹۱

۲- (۴) .همان

مناقشه در جواب فوق:

سپس ایشان به جواب مـذکور اشـکالی وارد می کند و آن اینکه آیا بعث بدون در نظر گرفتن چیز دیگری مقوم حکم است یا بعثی که پشـتوانه یک حکم حقیقی دارد؟ اگر بعث بدون پشـتوانه مراد باشد که واضح البطلان است و اگر مراد بعثی باشد که از حکم حقیقی ناشـی شود اشکال دور باز می گردد، چون اگر بخواهد یک حکم واقعی حقیقی بشود نیاز به بعث دارد و این بعث نیز مترتب بر این است که یک حکم واقعی وجود داشته باشد در نتیجه عاد المحذور.

جواب مـذکور شبیه به جوابی است که برخی در آنجـا(بحث اشتراک احکام بین عالم و جاهل) داده انـد در آنجا اشـکال دور این است که حقیقت حکم توقف دارد بر علم عبد به حکم و علم عبد به حکم توقف دارد بر حقیقت حکم، برخی محققین در آنجا اینگونه جواب داده انـد که حقیقت حکم توقف بر علم عبد دارد اما علم عبد توقف بر حکم حقیقی در خارج ندارد بلکه تصور بر صورت ذهنیه دارد که به آن معلوم بالـذات می گوینـد، پس معلوم بالعرض(حکم حقیقی خارجی) توقف بر علم عبد به حکم دارد و علم عبد به حکم نیز توقف بر معلوم بالذات(صورت ذهنیه حکم) دارد در نتیجه دور مرتفع می شود.

برخی در آن جواب منـاقشه کرده انـد و گفته انـد آن جواب در صورتی درست است که آنچه که مـاخوذ در حکم است ذات العلم باشـد اعم از اینکه مطابق با واقع باشـد یا نباشد اما اگر گفته شود آنچه که ماخوذ در حکم است علم مطابق با واقع اسـت در اینصورت وقتی علم ما مطابق با واقع می شود که معلوم بالعرض(حکم خارجی) داشته باشد و الا می شود جهل مرکب پس اشکال باز می گردد.

ص: ۱۰۷

حال در اینجا نیز می گوییم اینکه می گویید بعث جزیی از حکم است و علم به بعث دور را برطرف می کند می گوییم این چه بعثی است؟ بعثی است که بدون پشتوانه است یا بعثی است که از حکم واقعی ناشی می شود؟ بعث بدون پشتوانه که باطل است و اما اگر بعث با پشتوانه مراد باشد اشکال دور بازمی گردد چون این بعث باز هم نیاز به وجود حکم حقیقی پیدا می کند؛

«و لا یدفع ما ذکرناه بأنّ البعث الصوری لا یکون بعثا ما لم یکن مترشّحا من إراده واقعیّه بالفعل، فأخذ العلم بالبعث فی حقیقه التکلیف أخذ للعلم بالتکلیف فی حقیقه التکلیف و مآله إلیه، و هو باطل»(1) .

جواب به مناقشه:

ایشان به این اشکال نیز جواب می دهد و می گوید چند نوع بعث وجود دارد؛

۱-بعث های استهزایی که هیچ واقعیتی پشت آن نیست جز همین سخره و استهزاء، واضح است که عقل حکم به وجوب چنین بعثی نمی دهد.

۲-مولاـ اراده واقعی داشته باشد و طبق آن اراده واقعی امر کند و به عبد نیز برسد که در اینصورت قطعا حکم وجود دارد و امتثال آن واجب است.

۳-بعث به چیزی می کند لکن اراده واقعی نیست بلکه به دلیل تحفظ بر آن حکم واقعی چنین بعثی انجام شده است مثل امر به احتیاط، در اینصورت عقل چنین بعثی را نیز واجب می داند.

۴-مصلحت به گونه ای است که مولا این کار را بکند و عبد هم این کار را انجام بدهد ولو در این فعل این مصلحت واقعی نباشد، در اینصورت نیز حق الطاعه مولا وجود دارد و عقل حکم به وجوب می کند.

۱- (۵) .الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص۲۹۱

۵-مولا می خواهد انفاذ امر کند و ممکن است هیچ مصلحتی نیز وجود نداشته باشد مثل اینکه بخواهد فرماندهی خود را انفاذ کند.

طبق چهار فرض اخیر عقل حکم به وجوب امتثال می کند؛

«و ذلک أنّ نفس الإراده البعثیه و البعث الصوری- و إن لم یکن متنزّلا من إراده واقعیّه- موضوع لحکم العقل ب «أطع» لکن بشرط أن یکون الفعل بما أنّه إنفاذ لکلمه المولی و إجراء لبعثه مرادا له، و إن لم یکن بعنوانه الواقعی مرادا له.

نعم، فیما لا هذا و لا ذاک- کما فی إنشاء الطلب سخریّه و مستهزئا- لا یلزم العقل بالفعل.

فحکم العقل ب «أطع» یعمّ ما إذا کان البعث متنزّلا من إراده واقعیّه متعلّقه بالفعل بعنوانه الواقعی و کان البعث مقدّمیّا لحفظ المراد الواقعی، و ما إذا کان البعث موضوعیّا و نتیجه البعث- أعنی انبعاث العبد من إنشائه- مرادا له بأن تکون المصلحه فی أن یأمر و ذاک یفعل، بل (لا)لغرض له فی نفس الفعل، بل الغرض کان قائما فی إنفاذ قوله و هذا العنوان کان مرادا له، فحینئذ أیضا یحکم العقل بالانبعاث، و تمشیته لکلمه المولی و إنفاذا لقوله و تحصیلا لغرضه»(۱) .

بررسی کلام ایشان در جلسه بعد انجام خواهد گرفت.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /شبهه حکمیه و موضوعیه ۹۴/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /شبهه حکمیه و موضوعیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرمایش محقق ایروانی«ره» بود بر اینکه تقسیم شبهه به شبهه حکمیه و موضوعیه باطل است چون شبهات حکمیه قابل تصور نیست بلکه امر مکلف دائر بین دو قطع است؛ قطع به وجود حکم و یا قطع به عدم آن، ایشان دلیل خود را نیز بر این ادعا بیان نمود.

۱- (۶) .الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۹۱

اشکالات کلام محقق ایروانی«ره»:

حول فرمایش ایشان برخی اشکالات وجود دارد که برخی از آنها مبنایی و برخی دیگر از آنها نیز بنایی است؛

اشکال اول: عدم دخل اراده شارع در حقیقت حکم

این اشکال مبنایی است و آن اینکه حقیقت حکم این نیست که اراده مولا به فعل غیر تعلق گرفته باشد به گونه ای که آن را به عبد ابلاغ کرده باشد و ابلاغ او نیز فقط باید به نحو بعث باشد، بلکه باید گفت اراده جزء حکم نیست بلکه از مبادی حکم است، حکم یک امر انشایی و اعتباری است نه یک امر نفسانی، حال اینکه اراده به چه شکل است بحث دیگری است که در جای خود آمده است، مسلک تحقیق این است که حکم امری انشایی است نه اینکه یک امر تکوینی به نام اراده باشد.

اشکال دوم: عدم سازگاری این ادعا با روایات و قاعده اشتراک

اگر علم، دخیل در حکم شدن حکم و تکلیف شدن تکلیف شود، چنین چیزی با ظواهر ادله مخصوصا ادله اصول عملیه سازگاری ندارد، مثلا یکی از ادله در باب اصول عملیه حدیث «ماحجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» است یعنی هر آنچه خدا از مردم علمش را پنهان کرده از آنها برداشته شده است.

این کلام به دو وجه دلالت می کند بر اینکه علم ماخوذ در حکم نیست؛ وجه اول این است که ظاهر این قضایا سالبه به انتفاء محمول است نه سالبه به انتفاء موضوع چون «ماحجب الله» یعنی چیزی هست و خدا آن را پنهان کرده نه اینکه پنهان شدنش در اثر این است که آن حکم وجود ندارد، علاوه بر اینکه استعمال واژه حجاب نیز در اینصورت مجازی می شود چون معنای حقیقی حجاب در جایی است که چیزی وجود دارد و پوشیده می شود.

وجه دوم این است که این دلیل امتنانی است و امتنانی بودن این دلیل متناسب با این است که چیزی باشد که ایجاد زحمت می کند و برداشته شده پس در برداشته شدن آن باید منت بر عباد وجود داشته باشد و الا طبق مسلک محقق ایروانی«ره» حکمی وجود ندارد تا برداشته شدن آن امتنان باشد.

ثالثا این مطلب با اشتراک احکام بین عالم و جاهل سازگاری ندارد، در حالیکه اشتراک احکام بین عالم و جاهل امری است که تقریبا مفروغ عنه است، چون طبق فرمایش محقق ایروانی«ره» نسبت به جاهلین، حکم وجود ندارد پس طبق این مبنا اشتراک معنا ندارد و احکام مشترک بین عالمین و جاهلین نیست، حال اثبات اشتراک احکام بین عالم و جاهل دو طریق دارد؛ یکی این است که به اطلاقات ادله احکام استناد کنیم و بگوییم این احکام برای جاهلین نیز ثابت است و دیگری اینکه به ادله خاصه ای که دلالت بر اشتراک احکام بین عالمین و جاهلین دارد استناد نماییم.

دلیل اول یعنی اطلاق روایات ممکن است دوری باشد چون ممکن است گفته شود این اطلاق در صورتی درست است که تصور شود احکام برای جاهلین نیز وجود دارد چون اطلاق در جایی درست است که امکان داشته باشد اما اگر ثبوت حکم برای جاهلین غیر ممکن شد در اینصورت چنین اطلاقی منعقد نمی شود. اما اگر به دلیل دوم یعنی روایات و ادله اشتراک تمسک شود در اینصورت می توان اشتراک را ثابت نمود، مرحوم صاحب وسائل کتابی دارد در چهار جلد که تکمله وسائل الشیعه است، ایشان در این کتاب روایات اصولی را جمع آوری فرموده است که در آنجا بابی به نام باب اشتراک احکام دارد.

بنابراین کسی که اشتراک احکام را از اصول مسلمه می داند می تواند بفهمد که این مبنا صحیح نیست.

این اشکال هم می تواند مبنایی باشد و هم می تواند بنایی باشد، اگر ایشان بگوید مبنای اشتراک احکام را قبول ندارم می شود اشکال مبنایی و اگر بگوید قبول دارم می شود اشکال بنایی.

اشکال سوم: جریان اصول عملیه در موارد تخویف

این اشکال یک اشکال بنایی است، ایشان بعد از اینکه مطلب خود را توضیح داد گفت در باب تکلیف جهل متصور نیست، بله در دیگر اقسام اراده که خارج از حقیقت تکلیف است مثل اجرت، تخویف و ترغیب شک متصور است :

«فإذا استحضرت هذا، علمت ألا ـ جهل يتصوّر فی التكليف ... نعم، يتصوّر ذلک بالنسبه إلی سائر أقسام الإراده الخارجه عن حقيقه التكليف ممّا أشرنا إليه»(۱) .

لکن این مساله را نیز قبول کرده که در مواردی که بعث از طریق تخویف و مانند آن است عقل از باب دفع ضرر محتمل حکم به وجوب امتثال می کند؛

«نعم، ما كان البعث فيه بالتخويف بالعقاب يشارک فی إلزام العقل بالفعل دفعا للضرر المتوعّد عليه».

اشکال این است که طبق مبنای این بزرگوار در موارد تخویف و مانند آن نیز عقل از باب دفع ضرر محتمل حکم به وجوب امتثال می کند و این یعنی تکلیف وحکم از راه اصول عملیه، بنابراین در اینصورت نزاع لفظی می شود چون اینکه شما بگویید حقیقت تکلیف در موارد شک وجود ندارد موجب نمی شود که اصول عملیه از علم اصول خارج شود، پس طبق این نزاع لفظی به موارد اصول، شبهات تکلیفیه گفته نمی شود بلکه شبهات مثلا تخویفیه گفته می شود ولی جریان اصل عملی در این موارد نیز قابل انکار نیست.

۱- (۱) .الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۹۰

اشکال چهارم: عدم دخل علم به ابلاغ در تحقق تکلیف

از عبـارت خود محقق ایروانی«ره» در بـاب اصول عملیه اسـتفاده می شود که همین مقـدار شـارع اراده خود را به طرق متعـارفه ابلاـغ کنـد برای حکم شـدن کفـایت می کنـد، بنـابراین برای اینکه تکلیف و حکم محقق شود حتمـا لاـزم نیست حکم مولاـ وصول به عبد پیدا کند و عبد به آن علم پیدا کند، بلکه همین مقدار که مولا از طرق متعارفه این حکم را ابلاغ کرده باشد ولو این ابلاـغ به مـا نرسیده باشـد در تحقق حکم و تکلیف کفـایت می کنـد پس آنچه که مقوّم حکم است علم نیست بلکه ابلاغ مولا به نحو متعارف است؛

«اعلم أنّ الأصول الثلاثه العقليّه لا شرط لها وراء تحقّق مجاريها، و مجرى أصاله البراءه و التخيير العقليّين هو الجهل بالتكليف مع عدم إيداع المولى له فى الطرق المعتاده بين الموالى و العبيد، أو فى طرق هو اعتادها، فإذا كان معتاد الشارع إيداع التكاليف فى الكتـاب و السـنّه فبمجرّد الجهـل بهـا لاـ يمكن إجراء الأصـل؛ إذ لعلّهـا مودعه فى الكتـاب و السـنّه، فـإحراز المجرى يحتاج إلى الفحص عن الكتاب و السـنّه، و معرفه أنّ التكليف ليس فيهما، فإذا تفحّصـنا و لم نجد التكليف فيهما علمنا تحقّق مجرى الأصـل من أوّل الأمر، لا أنّ مجراه فعلا تحقّق»(۱) .

پس فرمایش ایشان بنابر مسـلک خود ایشان مورد اشـکال قرار می گیرد حال اگر گفته شود که سخن ایشان در حقیقت حکم، طبق مسلک قوم بوده در اینصورت این اشکال می شود اشکال مبنایی، اما اگر آن مبنا مبنای خود ایشان باشد در اینصورت می شود اشکال بنایی.

۱- (۲) .الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص۳۴۲

اشکال پنجم: علم به وجود حکم به احتیاط از راه وجود دین

همانطور که از کلمات خود ایشان استفاده شد آنچه که ما لازم داریم نفس آن امر اصیل نیست بلکه اگر امر به احتیاط کند نیز وصول است، ما می گوییم همینکه از یک طرف علم به دین پیدا کردیم و فهمیدیم مثل بهائم نیستیم و از طرف دیگر دین نیز خواسته هایی دارد و آن خواسته ها را انشاء کرده است در اینصورت یک علم اجمالی کبیر برای ما پیدا می شود که به دنبال آن عقل حکم به احتیاط می کند.

بنابراین خود اینجا مثل امر به احتیاط از جانب شارع می ماند یعنی همانطور که امر به احتیاط از جانب شارع مقوم حکم است امر به احتیاطی نیز که ما به خاطر وجود دین می فهمیم نیز مقوم حکم است، بنابراین ما یک «احفظ» و «احتط» از دل تصدیق به دیانت در می آوریم و وزان آن مثل «احتط» و «احفظی» است که خود شارع جعل می کند، پس موضوع حکم عقل به وجوب درست می شود اگر چه اسم آن را حکم نگذارید.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /شبهه حکمیه و موضوعیه ۹۴/۰۸/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /شبهه حکمیه و موضوعیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اشکالات به فرمایش محقق ایروانی«ره» بود.

اشکال ششم: عدم وجود اشکال در جریان استصحاب

محقق ایروانی«ره» طبق مسلک خود گفت استصحاب از اصول عملیه باید خارج شود، در حالیکه چنین سخنی طبق مسلک خودشان نیز صحیح نیست چون وزان استصحاب از جهتی وزان اصاله الاحتیاط است. چون درست است که طبق مبنای ایشان مبنی بر اینکه تکلیف متقوم به وصول حکم است مکلف الان یقین به عدم حکم واقعی دارد اما اشکالی نیست در اینکه شارع بگوید: «در جایی که یقین به عدم حکم داری و حالت سابقه نیز وجود دارد بنا را بر حالت سابقه بگذار»، دراینصورت درست است اصل عملی راجع به تکلیف مشکوک غلط است چون تکلیف مشکوک مقطوع العدم است اما اشکالی ندارد که بگوید در ظرف قطع به عدم تکلیف اگر حالت سابقه وجود دارد بنا را بر حالت سابقه بگذارید.

ص: ۱۱۴

این بناگذاری بر حالت سابقه کار مجتهد است به این معنا که در مواردی که مجتهد به واسطه شک در حکم واقعی طبق مبنای محقق ایروانی«ره» یقین به عدم حکم شرعی دارد باید بنا را بر حالت سابقه بگذارد و بر طبق حالت سابقه حکم دهد.

مطلب دوم: مبنای محقق اصفهانی«ره» در حقیقت حکم

فرمایش دیگری که در مقام است مبنای محقق اصفهانی«ره» است، ایشان در اینکه می گوید مقوّم حکم، وصول است با محقق ایروانی«ره» مشترک است، لکن در دو نقطه بـا او اختلاف دارد؛ اختلاف اول این است که محقق ایروانی«ره» می گفت حکم اراده است اما ایشان مانند مشهور می گوید حکم اراده نیست بلکه یک امر انشایی است، دومین اختلاف محقق اصفهانی«ره» بـا محقق ایروانی«ره» این است که ایشان می گوید بعث واصل به تنهایی کفایت نمی کند بلکه ایعاد به نار و عقاب نیز باید ضمیمه شود، چون ایشان می گوید حقیقت حکم «جعل ما یمکن ان یکون داعیا» است، یعنی مولا چیزی را جعل کند که عقل را برانگیزاند ایشان می گوید در نفوس عامه مردم امر و نهی به تنهایی برانگیزاننده نیست، بلکه در صورتی امکان داعویت پیدا می کند که ایعاد به عقاب هم به امر و نهی ضمیمه شود پس طبق مبنای ایشان در حکم، هم وصول نیاز است و هم جعل عقاب.

اشکال مبنای محقق اصفهانی«ره»:

مشهور با سخن محقق اصفهانی«ره» مخالف هستند چون لازم بودن جعل عقاب در صورتی است که عقل، حکم به استحقاق عقاب به مجرد تکلیف ندهد و الا اگر عقل حکم به عقاب کند دیگر نیازی به جعل عقاب از طرف مولا نیست، علاوه بر اینکه جعل ما یمکن ان یکون داعیا یعنی داعویت امکان داشته باشد حال اگر در نفس کسی مانعی از این داعویت وجود داشته باشد با امکان داعویت منافاتی نـدارد پس طبق این مبنا نیز با امر به تنهایی تعریف امر محقق می شود و نیاز به ضـمیمه نـدارد، بله در جایی که شارع شدت اهتمام دارد لازم است از عقاب سخن بگوید لکن اینها نقشی در حکم بودن حکم ندارد بلکه نقش در اجرای حکم دارد.

ص: ۱۱۵

البته جای بررسی مبانی حقیقت حکم در جای خود یعنی باب حکم بایـد طرح شود مثلا خود محقق اصـفهانی«ره» در کتاب الاصول علی نهج الحدیث از حقیقت حکم بحث کرده است و مبنای خود را بیان کرده و بر آن دلیل آورده است.

مطلبی که محقق اصفهانی«ره» به آن تصریح نکرده اما لازمه مبنای ایشان در حقیقت حکم است این است که طبق مبنای ایشان از یک طرف وقتی مجتهد تفحص کرد و حکم یافت نشد به معنای عدم وجود حکم است، از طرف دیگر عقل نیز می گوید عقاب بلابیان قبیح است در نتیجه عقاب هم وجود ندارد، بنابراین طبق مسلک محقق ایروانی«ره» در موارد شک در تکلیف یک رکن وجود ندارد و آن وصول است اما بنابر مسلک محقق اصفهانی«ره» دو رکن وجود ندارد؛ یکی وصول و دیگری عقاب چون در موارد شک در تکلیف عقل حکم به قبح عقاب بلابیان می کند در نتیجه عقابی هم وجود ندارد در حالیکه طبق مسلک ایشان در حقیقت حکم علاوه بر وصول حکم، ایعاد بر عقاب نیز اخذ شده بود.

نتیجه:

پس از این مقدمه نتیجه می گیریم که اصول تقسیم به اصول جاری در شبهات حکمیه و اصول جاری در شبهات حکمیه می شود و این تقسیم بر خلاف فرمایش محقق ایروانی«ره» درست است و بحث ما در اصول عملیه ای است که جاری در شبهات حکمیه است.

مقدمه ششم: تبیین مجاری اصول عملیه

در مقدمه ششم از این مطلب بحث می شود که مجاری اصول عملیه چیست؟

مقدمه هفتم: اقسام اصول عملیه

در مقدمه هفتم نیز این مطلب بحث می شود که تعداد اصول عملیه چندتاست و آیا همه آنها در اصول بحث می شود یا خیر؟

ص: ۱۱۶

بنابر جهتی مقدمه هفتم را بر مقدمه ششم مقدم می کنیم. در این مقدمه دو مقام وجود دارد:

مقام اول تعداد اصول عملیه

در تعداد اصول عملیه سه نظر وجود دارد؛

نظر اول اینکه اصول عملیه منحصر در چهار مورد است یعنی اصاله البرائه، استصحاب، احتیاط و تخییر.

نظر دوم این است که اصول عملیه پنج تاست و اصاله الطهاره در شبهات حکمیه نیز به آن اضافه می شود، این نظر المباحث الاصولیه مورد تصریح قرار گرفته و از محقق خویی«ره» نیز همین نظر استفاده می شود.

نظر سوم این است که اصول عملیه محصور در این اموری که ذکر شد نیستند و بیشتر از پنج مورد است یکی از افرادی که قائل به این قول است شهید صدر«ره» در مباحث الاصول است، ایشان یکی از این اصول را اصاله عدم النسخ می داند بنابر اینکه اصل عدم نسخ یک اصل مستقل در مقابل استصحاب عدم نسخ و در مقابل تمسک به اطلاقات ادله باشد.

مرحوم سید نیز در حاشیه فرائد موارد عدیده ای را به عنوان اصل عملی ذکر می کند که در جلسه بعد خواهد آمد.

اصول عملیه/مقدمات /تعداد اصول عملیه ۹۴/۰۸/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مقدمات /تعداد اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مقدمه ششم بود. دو مسئله باید مورد بررسی قرار گیرد: اول این که اصول عملیه چه تعداد است؟ دوم این که اگر بیش از چهارتاست چرا روش اصولیون تنها بحث از ۴ اصل عملی است؟

اقوال در مورد تعداد اصول عملیه

اما در بررسی سوال اول گفتیم سه قول اصلی در مسئله وجود دارد:

ص: ۱۱۷

قول اول از شیخ اعظم و بزرگانی مانند محقق حائری در درر و محقق داماد در محاضرات بود که اصول عملیه را منحصر در چهار تا می دانند.

قول دوم این بود که منحصر در پنج تاست و اصل الطهاره را هم اضافه کرده اند که از ظاهر کلمات محقق خویی این استفاده

می شود و بعض شاگردان ایشان در المباحث الاصولیه تصریح به این مطلب کرده اند.

قول سوم این بود که تعداد بیش از پنج تاست اما تعداد دقیق را نفرموده اند چون استقراء تام نشده است و دلیل عقلی هم بر حصر وجود ندارد. شهید صدر چنین قائل است و می فرماید: اصاله عدم نسخ بنا بر این که به استصحاب بر نگردد جزء اصول است.

صاحب عروه هم در حاشیه بر فرائد موارد عدیده ای ذکر کرده است. از آن جایی که کمتر به این موارد توجه می شود ذکر این موارد لازم است. ایشان علاوه بر چهار اصل معروف موارد زیر را اضافه فرموده اند:

اصول عملیه مازاد بر چهار اصل معروف

مورد اول: اصاله الطهاره

مورد دوم: قاعده تسامح در ادله سنن

و منها: قاعده التسامح فی أدله السنن و الکراهه بناء علی أن یستفاد من أخبارها استحباب العمل الذی بلغ فیه ثواب و إن لم یکن کذلک فی الواقع، فإنّه حینئذ مستحبّ ظاهریّ ما دام عدم الدلیل المعتبر، و لم یدخل فی الأصول الأربعه(۱) .

نظرات در مورد اخبار من بلغ

در مورد اخبار من بلغ سه نظر عمده وجود دارد:

اول: در اخبار من بلغ چیز جدیدی جز ما یدرکه العقل ذکر نمی شود. عقل می گوید هر سخنی که از شارع به دست شما رسید در مواردی که قطع به خلاف ندارید اگر به امید این که از شارع صادر شده باشد انجام دهید، کاری حَسَن و انقیاد است.

۱- (۱) حاشیه فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۴۵.

این روایات هم همین مطلب را بیان می کنند و ارشاد به حُسن انقیاد هستند به این که این کار مستحسن است و خداوند به آن ثواب می دهد و ثوابی که عطا می شود ثواب انقیاد است نه ثوابی که آن مخبر خبر داده است.

دوم: این اخبار وعده می دهد همان ثوابی که در آن خبر یا فتوا ذکر شده است به عامل آن، عطا می شود اگر چه جعل نشده باشد؛ بدون این که استفاده استحباب و حکم شرعی بشود. خداوند بدون این که قانون جعل کرده باشد و آن را مستحب قرار داده باشد ثواب را عطا می کند.

سوم: مفاد این اخبار این است که هر جا دلیل غیر حجتی برثواب یا استحباب یا کراهت امری قائم شد، شارع آن چیز را مستحب یا مکروه قرار می دهد. اگر این اخبار نشده بود شارع آن را مستحب قرار نمیداد بلکه بر اثر این گفته و در این ظرف شارع آن را مستحب قرار می دهد.

اگر چه کسی که این نسبت را به شارع داده است به جهت کذب و تشریع مستحق عقاب است اما شارع برای کسانی که در این ظرف به آن عمل کرده اند مستحب قرار میدهد.

بسیاری از فقها قائل به این نظر هستند و در رساله هایشان بسیاری از فتاوای بر استحبابشان بر همین مبناست.

اگر کسی قائل به نظر سوم شود این قاعده نیز یک اصل عملی می شود زیرا شارع در ظرف شک و جهل حکم استحباب را جعل می کند همان طور که در موارد اصول عملیه دیگر برائت یا احتیاط جعل می کند. تعریف اصل عبارت از حکمی بود که شارع در ظرف شک به واقع جعل می کند و این تعریف در اینجا هم صادق است.

دامنه این اصل از اصاله الطهاره وسیع تر می شود زیرا اصاله الطهاره برای باب طهارت و نماز و حج کاربرد دارد اما این اصل در سراسر فقه است.

مورد سوم: قاعده توقیفیه عبادت

و منها: قاعده توقیفیه العباده و أنّه لا یجوز فعل عباده بقصد کونها من الدین مع الشک و عدم دلیل معتبر علی إثباتها، و هو قسم من التشریع المحرّم و إن کان فی الواقع ثابتا من الدین إلّا أنّ المکلّف لمّا لم یعلمه یحرم علیه الفعل ظاهرا بناء علی أنّ الفعل بقصد التشریع حرام لا القصد فقط کما قیل، فلا شک أنها أیضا من الأصول المعتبره(۱) .

در بحث توقیفیه عبادت به این معنا که اگر کسی از نزد خود عبادتی را اختراع کند دو مبنا وجود دارد:

برخی قائلند هم عمل حرام است و هم قصد. نظر دیگر این است که تنها قصد حرام است و عمل حرام نیست؛ همان طور که در عمل ما یتجری به دو نظر وجود دارد. در اصول بحث شده که اگر کسی آبی را به توهم این که خمر است بخورد در این صورت آیا تنها قصد او حرام است یا همین عمل آب خوردن هم حرام است؟

در اینجا مرحوم سید می فرماید این قاعده ای که در فقه معروف است که عبادات امور توقیفیه است بنا بر این مسلک که بگوییم عمل حرام می شود. در این صورت این قاعده هم اصل عملی می شود.

مثلا اگر روایت ضعیفی بر یک عمل وجود داشته باشد مانند نماز دوازده رکعتی با یک سلام. اگر کسی اعلام کند این نماز وجود دارد و به عنوان عملی از دین آن را انجام دهد در این صورت این عمل حرام می شود ولو واقعا این روایت صادر شده باشد و در واقع حکم خداوند همین باشد اما در ظرف شک، هم انجام آن و هم فتوا دادن به آن حرام است. فلذا جزء اصول عملیه می شود.

۱- (۲) همان.

مورد چهارم: اصول جاری در شک در احکام وضعیه

و منهـا: الأصول الجـاریه فی الشک فی الأحکام الوضـعیه مطلقا. فإنّها خارجه عن الأصول الأربعه، مثلا لو شکّ فی أنّ الفاضـل من فریضه الأخت و کلاله الأم فی الإرث یردّ علی الجمیع أو علی الأخت فقط کما هو مختلف فیه کذلک، و لا یمکن فیه الاحتیاط فیعمل علی التشریک، أو قاعده أخری هی الأصل فی المسأله، و لا یدخل تحت أحد الأصول الأربعه، و أمثاله فی باب المیراث کثیره.

در باب احکام وضعیه گاهی شک به وجود می آید مانند مسئله ارث در که در بعضی موارد وقتی سهام را محاسبه می کنند از ترکه مقداری مازاد باقی می ماند که این سوال پیش می آید در این است که این مازاد از کیست و چگونه باید تقسیم کنند. در این موارد احتیاط هم ممکن نیست. زیرا نه می توان همه را به یک نفر داد و نه می شود تنصیف کرد. در این موارد قاعده هایی که در باب ارث ذکر می شود مربوط به ظرف شک است. یعنی شارع می فرماید وقتی شک دارید که ماترک میت چگونه باید تقسیم شود فلان کار را انجام بده. بنابراین مربوط به ظرف شک است همان طور که اصاله الطهاره مربوط به ظرف شک بود.

مورد پنجم: اصل برائت در مستحبات و مکروهات

و منهـا: أصاله البراءه فی المستحبات و المکروهات فی الشک فی التکلیف بهما و أصاله الاحتیاط فی الشک فی المکلّف به فیهما فإنّهما خارجان عن الأصول الأربعه علی ما فصّله فی المتن (۱)

مرحوم شیخ اصول اربعه را مربوط به موارد الزامیات یعنی شبهه وجوبیه و تحریمیه می داند. اما گاهی شبهه مربوط به الزامیات نیست بلکه شک در استحباب می کند. گاه نیز اصل استحباب را می دانیم اما شک در مکلف به داریم یعنی نمی دانیم این امر یا امر دیگر مستحب است.

۱- (۳) حاشیه فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۴۶.

در این موارد وقتی شک کردیم شارع میتواند اصولی قرار دهد مثلا بفرماید هر وقت شک کردی بنا را بر استحباب بگذار. پس این هم یک اصلی است که در این موارد جاری می شود.

نکته: در موارد غیر الزامیات، اصول اربعه جاری نمی شود. مثلا برائت نمی شود جاری شود زیرا احتمال عقاب وجود ندارد تا برائت جاری شود. البته طبق یک احتمال در «رفع ما لایعلمون» احتمال جریان آن هست. توضیح این که شیخ در این موارد کلمه «مؤاخذه» را در تقدیر می گیرد. اما اگر کسی مانند عده ای از بزرگان بگوید تقدیر خلاف ظاهر است بلکه ظاهر روایت این است که خود «ما لا یعلمون» برداشته شده است. لیکن به ادله تصویب مراد از برداشتن شدن این نیست که واقعا در لوح واقع این حکم محو می شود بلکه مراد این است که در مقام و حوزه تشریع و مسئولیت در مقام ظاهر برداشته شده است نه در مقام واقع. بحث تفصیلی این مطلب در قاعده حدیث رفع خواهد آمد.

طبق مبنای دوم می توان گفت مکروه مشکوک هم برداشته شده است. اما علی ای حال اگر هم شامل بشود امری است غیر از برائتی که در الزامیات وجود دارد. پس این نیز اصلی است که در این باب جریان دارد.

مورد ششم: قاعده اولویت دفع مفسده از جلب منفعت

و منها: قاعده أنّ دفع المفسده أولی من جلب المنفعه فیما إذا دار الأمر بین واجب و حرام.

اگر شک کردیم چیزی حرام یا واجب است و دلیلی بر هیچ کدام از دو طرف پیدا نکردیم، ادعا شده شرعا یا عقلا قاعده این است دفع مضرت اولی از جلب منفعت است و باید حکم به حرمت کرد.

این هم یک اصل است که در ظرف شک جاری می شود.

مورد هفتم: قاعده شک ساری

گاهی شک در بقاء متیقن سابق داریم که مجرای استصحاب است. اما گاهی شک در اصل یقین سابق پیدا می کنیم که آیا آن یقین صحیح بود یا نه. به این موارد شک ساری می گویند چون شک سریان در اصل وجود یقین سابق می کند. از این قاعده هم باید در زمره اصول بحث شود.

تمامی اصولیون به تبع مرحوم آخوند ذهنشان تنها متوجه به اصل الطهاره شده و فرموده اند که علت عدم بحث از اصاله الطهاره فلان وجه است. در حالی که باید علت بحث نکردن از اصول مذکوره را هم بیان کنند. ذهنها منعطف به غیر اصاله الطهاره نشده است. البته مرحوم آخوند تعبیری دارد که نشان می دهد ایشان توجه داشته که ممکن است اصول دیگری هم باشد چون فرموده از مواردی مانند اصاله الطهاره بحث نمی کنیم.

بنابراین حق با مرحوم سید است که تعداد بیش از پنج مورد است و برای احاطه بر تمامی موارد باید استقراء تام در اصول داشته باشیم.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تعداد اصول عملیه ۹۴/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تعداد اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تعداد اصول عملیه بود و گذشت که اقوال متعددی در این مسئله وجود دارد.

کلام محقق حائری«ره»در تعداد اصول عملیه:

مرحوم حائری«ره» در دررالاصول و به تبع ایشان شاگردشان محقق داماد«ره» فرموده اند دلیل داریم که اصول عملیه بیش از چهار مورد نیست. بنابر این هم خود اصول و هم مجاری آنها بیش از چهار صورت نیست.

ص: ۱۲۳

حاصل فرمایش محقق حائری«ره» این است که مواردی که برای فقیه شک پیش می آید به حصر عقلی چهار صورت بیشتر ندارد؛ یا حالت سابقه شرعا ملحوظ است و یا حالت سابقه ملحوظه ای وجود ندارد، چه اینکه سالبه به انتفاء موضوع باشد یعنی اصلا حالت سابقه نداشته باشد یا اینکه حالت سابقه دارد و لحاظ نمی شود.

جایی نیز که حالت سابقه ملحوظه دارد گاهی شک در اصل تکلیف است و گاهی اصل تکلیف محرز است ولی شک در مکلف به است و دراین صورت که شک در مکلف به است یا احتیاط ممکن است یا خیر.

مثال شک در مکلف به با امکان احتیاط:

مثلا شخصی پنج فرسخ می رود و سه فرسخ برمی گردد لذا شک می کند که آیا نماز شکسته است یا تمام؟ در این صورت اصل تکلیف محرز است ولی شک درمکلف به داریم که نماز قصر است یا تمام یا مثلا شک می کنم که روزه امروز واجب است یا روزه فردا ؟

مثال شک در مکلف به با عدم امکان احتیاط:

مثلا عمل واحدی است که متعلق شک واقع شده مثل روزه در این روز، در جایی که شک داریم که آیا این روزه واجب است یا حرام، در چنین صورتی احتیاط ممکن نیست چرا که دائر بین محذورین است و لذا برائت جاری می شود.

بنابر این مجاری اصول به حصر عقلی بیش از موارد اربعه مذکور نیست.

حصر عقلی اصول عملی:

اما در صورت اول که حالت سابقه ملحوظه دارد جز استصحاب چیزی ممکن نیست و حالت دوم که حالت سابقه ملحوظه ندارد و شک در اصل تکلیف است، در چنین صورتی فقط برائت ممکن است و حالت سوم که شک در مکلف به است و احتیاط هم ممکن است مجرای احتیاط می باشد و اصلی دیگر ممکن نیست و در صورت آخر که احتیاط ممکن است عقلا تخییر ثابت است؛

«و هی منحصره فی اربع، لان الشک اما ان یلاحظ فیه الحاله السابقه اولا، فالاول مجری الاستصحاب، و الثانی اما ان یکون الشک فیه فی جنس التکلیف اولا، و الاول مجری اصاله البراءه، و الثانی اما ان یمکن فیه الاحتیاط أو لا، فالاول مورد الاحتیاط، و الثانی مجری التخییر».(۱)

نتیجه: همانطور که مجاری اصول منحصر در چهار مورد است خود اصول نیز منحصر در چهار مورد می باشند.

شاگرد ایشان محقق داماد«ره» نیز می گوید:

«فی کون الاصول العملیه اربعه حسب انحصار مجاریها عقلا: و هی لا تزید عما ذکر،...و بذلک تعرف ان انحصار موارد الاصول فیما ذکر عقلی، لعدم امکان تعقل الشق الآخر محکوما بغیر ما ذکر من الاصول، فلا نحتاج الی القول بان الحصر استقرائی، فتامل فانه دقیق».(۲)

این کلام ایشان «فلانحتاج الی القول بان الحصر استقرائی» تعریض است به بزرگانی مثل محقق خوئی«ره» که فرموده اند اگر چه مجرای اصول، عقلی است، اما حصرِخودِ اصول استقرائی است، بنابر این عقلاً جز همین اصول چهار گانه در بالا، چیز دیگری در مجاری اصول تصور ندارد.

اشکالات بیان محقق حائری«ره»:

اشکال اول:

اینکه فرمودید شک چهار حالت دارد ، مشکوک را چه چیزی گرفتید؟ احکام الزامیه گرفتید یا احکام وضعیه یا احکام غیر الزامیه؟ اگر مشکوک تکلیف الزامی باشد شاید بتوان گفت فرمایش شما طبق ادله صحیح است ولی اگر مشکوک، احکام وضعی باشد مثل حلیت، طهارت، صحت دیگر این فرمایش صحیح نیست چرا که در احکام وضعیه برائت و اشتغال جاری نیست، بنابر این ظاهرا این دو بزرگوار فقط به دو شق اصلی از بحث نگاه کرده اند یعنی احکام الزامیه تحریمیه یا وجوبیه.

۱- (۱) دررالفوائد، ص۴۲۶.

۲- (۲) المحاضرات (مباحث اصول الفقه)، ج ۲، ص۱۸۹.

از منظر دیگر باید گفت در بحث از تعداد اصول عملیه از چه لحاظ بحث می کنیم،گاهی اوقات از لحاظ طرح شدن در اصول نگـاه می کنیـم و گـاهی اوقـات از نظر شـخص خـاص، که در صـورتی که از نگـاه شـخص خاصـی بحث کنیم بایـد گفت به اختلاف مـذاهب مختلف می شود و تعداد خاصـی ندارد چرا که ممکن است هر کسـی یک اصل را قبول کند و دیگری قبول نداشـته باشد، ولی در مباحث علم اصول نظر به شـخص خاص نیست و الا باید بسـیاری از مباحث را حذف کنیم بلکه بحث از اموری است که ممکن است معتبر باشند.

اشکال بر فرمایش محقق داماد«ره»:

اما اینکه مرحوم داماد می فرمایند «مسـتغنی از حصر استقرائی هستیم»، اصلا روشن نیست که مراد چیست و شاید اشتباه از مقرر باشـد چرا که بله اگر عقلاـ در این صور چیز دیگری نمی شـد گفت حق بـا ایشـان بود ولی اگر قابـل گفتن است ولی بـا دلیل رسیده ایم به اینکه چیز دیگری نمی شود گفت در این فرض دیگر فرمایش ایشان«مستغنی از استقراء هستیم» صحیح نیست.

بله عقلا مجرایی غیر از مجاری مـذکور وجود نـدارد اما در این مجاری اربعه که حصـر عقلی دارنـد می توان گفت که اصـلی دیگر جاری است مثلا به روایتی دست پیـدا کنیم که تکلیف دیگری داشـته باشد مثلا بفرماید در موارد شک در اصل تکلیف در موارد خاصی باید احتیاط کنید یا اینکه به صورت ملفَّق یک روز برائت جاری کنید و روز دیگر احتیاط.

نتیجه: حق با مرحوم سید«ره» است و همانطور که بعضی از بزرگان فرموده اند ما دلیلی بر محصور بودن اصول نداریم.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تعداد اصول عملیه ۹۴/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /تعداد اصول عملیه

علت اقتصار اصولیون بر اصول چهارگانه:

سوالی در اینجا طرح می شود و آن این است که اگر اصول عملیه بیش از این چهار قسم است چرا اصولیون فقط اقتصار بر همین چهار مورد کرده اند و از دیگر اصول بحث نکرده اند؟

قبل از پاسخ به این سوال ذکر نکته ای لازم است و آن اینکه اصولیون چون فکر می کرده اند اصل زائدی که مورد بحث است اصاله الطهاره است به همین دلیل فقط در مورد همین اصل به سوال فوق پاسخ داده اند اما در مورد اصول دیگر بحثی نکرده اند ما نیز ابتدا در مورد همین اصل بحث می کنیم و سپس از بحث اینجا علت عدم ذکر دیگر اصول نیز روشن می شود.

وجوه اقتصار بر اصول چهارگانه:

وجه اول: عدم اهمیت اصاله الطهاره

این جواب از محقق خراسانی«ره» است، ایشان می گوید درست است که اصاله الطهاره یک اصل عملی است و در شبهات حکمیه هم جاری می شود و جای بحث از آن نیز در اصول است لکن سرّ عدم ذکر آن در اصول این است که بحث از اصاله الطهاره بحث مهمی نیست، به خلاف چهار اصل دیگر که مهم هستند و نیاز به بحث دارند.

ایشان دو دلیل برای عدم اهمیت اصاله الطهاره بیان می کند؛ دلیل اول این است که اصاله الطهاره اصلی ثابت است و محل اختلاف بین علما نیست و دلیل دوم ایشان نیز این است که اصول عملیه چهارگانه سیال در فقه هستند و از طهارت تا دیات مورد استفاده قرار می گیرند، اما اصل طهارت فقط در یک باب فقه کاربرد دارد به همین دلیل در اصول مورد بحث قرار نمی گیرد تا اصول مدوّن متورم نشود؛

ص: ۱۲۷

«و المهم منها أربعه فإن مثل قاعده الطهاره فیما اشتبه طهارته بالشبهه الحکمیه و إن کان مما ینتهی إلیها فیما لا حجه علی طهارته و لا علی نجاسته إلا أن البحث عنها لیس بمهم حیث إنها ثابته بلا کلام من دون حاجه إلی نقض و إبرام بخلاف الأربعه و هی البراءه و الاحتیاط و التخییر و الاستصحاب فإنها محل الخلاف بین الأصحاب و یحتاج تنقیح مجاریها و توضیح ما هو حکم العقل أو مقتضی عموم النقل فیها إلی مزید بحث و بیان و مئونه حجه و برهان، هذا مع جریانها فی کل الأبواب و اختصاص تلک القاعده ببعضها فافهم»(۱) .

نکته:

برخی از عبارت فوق اینگونه فهمیده اند که محقق خراسانی«ره» می خواهد بگوید اصاله الطهاره جزء اصول نیست در حالیکه ایشان نمی خواهد چنین مطلبی را بگوید بلکه ایشان می گوید اصاله الطهاره جزء اصول است و از مواردی است که مجتهد منتهی به آن می شود.

اشکال وجه اول:

محقق خراسانی«ره» در دلیل اول بر عدم اهمیت قاعده طهارت گفت قاعده طهارت مورد اختلاف بین علما نیست در حالیکه اگر کسی به مبحث قاعده طهارت مراجعه کند می بیند که از جهات مختلف بحثهای مهم و اختلافی در آنجا وجود دارد؛ مثلا یکی از بحث های مهم آنجا بحث سندی روایت این قاعده است چون در سند آن روایت «احمد» وجود دارد و تشخیص این «احمد» در آن سند بسیار مشکل است، دومین بحث اختلافی در این قاعده جریان و شمول آن بر شبهات حکمیه است چون بزرگانی مثل مرحوم استرآبادی به نقل از صاحب حدائق و به تبع او خود صاحب حدائق«ره» شمول این قاعده نسبت به شبهات حکمیه را قبول ندارند، سومین مورد اختلافی در این قاعده نیز این است که آیا در غایت این قاعده «قذر» وصف است یا فعل ماضی؟ اگر ماضی باشد معنایش این است که قاعده طهارت در مواردی که مسبوق به نجاست است جاری نمی شود ولو استصحاب آن نیز جاری نشود چون معنای روایت این می شود که هر چیزی که نمی دانی پاک است پاک است مگر اینکه قبلا حدوث نجاست در آن شده باشد در نتیجه موردی که علم به حدوث نجاست آن را داریم مشمول این قاعده نمی شود، لذا شهید صدر«ره» و برخی از اعلام در موارد مسبوق به نجاست قاعده طهارت را جاری نمی دانند. شیخنا الاستاد «دام ظله» نیز می گوید اگر «قذر» در این روایت فعل ماضی باشد بر قاعده طهارت دلالت نمی کند بلکه بر استصحاب دلالت می کند(این نزاع در محل خود باید مورد بحث قرار گیرد). پس معلوم می شود موارد اختلافی مهمی در این قاعده و سند آن وجود دارد.

۱- (۱) کفایه الأصول، ص۳۳۷.

و اما در دلیل دوم نیز که ایشان گفت این قاعده مربوط به یک باب است و در دیگر ابواب جریان ندارد اشکال این است که اگر بحثی فقط مربوط به یک باب بود از اهمیت آن نمی کاهد، بله اهمیت مباحثی که در همه ابواب هستند بیشتر است اما این دلیل نمی شود که اهمیت این بحث به دلیل وجود در یک باب کم بشود، علاوه بر اینکه از این قاعده در ابواب بیشتری استفاده می شود و اینگونه نیست که فقط مربوط به باب طهارت باشد چون در ابوابی مثل صلاه، صوم، حج و اطعمه و اشربه نیز کاربرد دارد.

وجه دوم: خروج اصاله الطهاره از علم اصول به دلیل عدم جریان در شبهات حکمیه

وجه دیگری که برای علت عدم ذکر اصاله الطهاره در کتب اصولی ذکر شده این است که اصاله الطهاره خارج از علم اصول است، این وجه را نیز محقق خراسانی«ره» البته در هامش(کفایه با حواشی مشکینی) بیان کرده است، ایشان می گوید چون شبهه در طهارت و نجاست، شبهه موضوعیه است و اصول جاری در شبهات موضوعیه داخل در علم اصول نیست. بنابراین فرمایش ایشان مشتمل بر یک صغری و یک کبری است؛ صغری این است که موارد شک در طهارت و نجاست از شبهات موضوعیه است و کبری نیز این است که اصول جاری در شبهات موضوعیه در اصول مورد بحث قرار نمی گیرد، پس اصاله الطهاره از مسائل علم اصول نیست.

علت اینکه ایشان فرموده موارد شک در طهارت و نجاست از موارد شبهه موضوعیه است این است که ایشان قائل است که طهارت و نجاست مجعول شارع نیست بلکه امور واقعی نفس الامری هستند، طبق این مبنا نجاست به معنای وجود قذارت است همانطور که طهارت نیز به معنای عدم قذارت و یا به معنای وجود صفا و نورانیت می باشد، بنابراین طهارت و نجاست دو امر خارجی هستند که شارع اخبار از آن می کند نه اینکه آنها را جعل نماید به همین دلیل این شبهه موضوعیه است، لکن چون شناخت این موضوع خبرویت می خواهد آنها را از طریق بیان شارع می فهمیم؛

«لاـ یقـال: إنّ قاعـده الطهـاره مطلقـاً تکون قاعـده فی الشـبهه الموضوعیّه، فإنّ الطهاره و النجاسه من الموضوعات الخارجیّه التی یکشف عنها الشرع»(۱) .

اشکالات وجه دوم:

اشکال اول:

محقق خراسانی«ره» خود به این وجه اشـکال کرده و می گوید: طهارت و نجاست احکامی هستند که شارع آنها را وضع کرده است، بله جعل شارع گزاف و بـدون ملاک نیست لکن وجود ملاک قـذارت برای نجاست و عـدم قذارت برای طهارت سـبب جعل نجاست و طهارت توسط شارع می شود همانطور که گاهی نیز ممکن است وجود ملاکات دیگری سـبب جعل طهارت و یا نجاست شود؛

«فإنّه یقال: أوّلًا: نمنع ذلک، بل إنّهما من الأحکام الوضعیّه الشرعیّه، و لذا اختلفتا فی الشرائع بحسب المصالح الموجبه لشرعهما، کما لا یخفی»(۲) .

بعـد شاهـد خوبی می آورد و آن اینکه امری را در یک دین می بینیـد طاهر است اما در دین دیگر نجس است در حالیکه اگر طهارت و نجاست از امور واقعی و نفس الامریه بودند معنا نداشت که در یک دین باشند و در دین دیگر نباشند البته این بحث بایـد در فقه مورد بررسـی قرار گیرد مرحوم امـام در کتـاب الطهاره بحث مفصـلی طرح کرده بر اینکه آیا این امور واقعیه هسـتند یـا خیر؟ و ادله اثبـاتیه ای که می توانـند این ادعـا را ثـابت کننـد را ایشان آورده و مورد بررسـی قرار داده است، محقق اصفهانی«ره» در نهایه الدرایه نیز در تعلیقه ای که اینجا بر کلام استاد خود زده است دو سه صفحه از این امر بحث کرده است، پس اولا این مبنایی است و ظاهر از ادله شرعیه این است که این امور مجعول هستند.

۱- (۲) .کفایه الاصول (مع حواشی المشکینی)، ج ۴، ص۱۶

۲- (۳) همان.

اشکال دوم:

ثانیا ایشان می گوید اگر هم بپذیریم که طهارت و نجاست از امور واقعیه هستند لکن باز هم شک در طهارت و نجاست از قبیل شبهات موضوعیه نیست چون ملاک اینکه شبهه حکمیه یا موضوعیه است این است که هر چه که رفع شبهه نیاز به شارع دارد حکمیه است و هر چه نیاز به شارع ندارد موضوعیه است، در اینجا بیان طهارت و نجاست و رفع شبهه، وظیفه شارع است و مکلفین نمی توانند به آن دسترسی داشته باشند به همین دلیل شبهه در آن می شود شبهه حکمیه؛

«و ثانیاً: أنّهما لو كانتا كذلك، فالشبهه فيهما- فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على إحداهما- كانت حكميّه، فإنّه لا مرجع لرفعها إلّا الشارع، و ما كانت كذلك ليست إلّا حكميّه. [المحقق الخراسانیّ قدّس سرّه]»(۱) .

بنابراین اینجور جاها نیز یا باید گفت شبهه حکمیه و یا اگر می خواهید احتیاط کنید بگویید ملحق به شبهه حکمیه می شود. پس وجه دوم نیز تمام نیست.

وجه سوم: خروج اصاله الطهاره از مسائل علم اصول به دلیل ثابت بودن آن

سومین وجه در علت عدم ذکر اصاله الطهاره در اصول که محقق خویی«ره» آن را بیان کرده این است که اصاله الطهاره جزء علم اصول نیست به همان وجوهی که محقق خراسانی«ره» در بیان علت عدم اهمیت اصاله الطهاره ذکر کرد، لکن محقق خویی«ره» به نقل برخی از شاگردان ایشان(شهید صدر«ره» در تقریرات و آیت الله فیاض«دام ظله» در المباحث الاصول) می گوید به آن دو دلیل اصلا اصاله الطهاره جزء علم اصول نیست، این دو بزرگوار این وجه را به مصباح الاصول محقق خویی«ره» نسبت داده اند لکن عبارت محقق خویی«ره» در مصباح تماما خلاف چیزی است که به ایشان نسبت داده شده است؛

ص: ۱۳۱

۱- (۴) همان.

«ثم ان عـدم ذكر أصاله الطهاره عند الشك فی النجاسه فی علم الأصول انما هو لعدم وقوع الخلاف فيها فانها من الأصول الثابته بلا خلاف فيها، و لـذا لم يتعرضوا للبحث عنها فی علم الأصول، لا لكونها خارجه من علم الأصول و داخله فی علم الفقه على ما توهم»(۱) .

بنـابراين فرمـايش محقق خويی«ره» در اين قسـمت مصـباح الاصول نظير فرمايش محقق خراسانی«ره» است كه اصاله الطهاره را خـارج از علم اصول نمی داننـد، بله ايشـان مطلبی دارد كه هم در ابتـدای اصول و هم در وجه حجيت ظواهر آن را بيـان كرده است و آن اينكه چيزی كه نيـاز به بحث نـدارد و از اصول مسـلمه است جزء مسائـل علم اصول نيست لكن در بحث مـا ايشـان چنين چيزی نگفته است بنابراين در اينجا تهافتی وجود دارد كه ممكن است ناشی از اختلاف مبانی باشد در نتيجه ممكن است ايشان در اينجا از آن مبنا عدول كرده باشد؛

«و لا يخفی ان حجيه الظواهر مما تسالم عليه العقلاء فی محاوراتهم، و استقر بناؤهم على العمل بها فی جميع أمورهم و حيث ان الشـارع لم يخترع فی محـاوراته طريقـاً خاصـاً، بل كان يتكلم بلسان قومه فهی ممضاه عنـده أيضاً، و هـذا واضـح و لم نعثر على مخـالف فيه، و لـذا ذكرنـا فی فهرس مسائل علم الأصول ان بحث حجيه الظواهر ليس من مسائل علم الأصول، لأنها من الأصول المسلمه بلا حاجه إلى البحث عنها»(۲) .

اصول عمليه/مباحث مقدماتی /تعداد اصول عمليه ۹۴/۰۸/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عمليه/مباحث مقدماتی /تعداد اصول عمليه

ص: ۱۳۲

۱- (۵) .مصباح الأصول، ج ۱، ص۲۴۹

۲- (۶) .مصباح الأصول، ج ۱، ص۱۱۷ و ۱۱۸

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجوه عدم تعرض اصوليون نسبت به قاعده طهارت بود، به وجه سوم رسيديم كه می گفت به دليل واضح بودن اصاله الطهاره اين مبحث خارج از مسائل علم اصول است.

اشكال وجه سوم:

اين مطلب به محقق خويی«ره» نسبت داده شده ولی اين نسبت به حسب آنچه كه در مصباح الاصول در اين بحث تصريح شده صحيـح نيست چون در مصـباح می گويـد اصـاله الطهاره از مسائل اصول است ولی به دليل وضوح ذكر نشـده است يعنی شبيه همان مطلبی كه محقق خراسانی«ره» در وجه اول بيان كرده بود.

همانطور که گفته شد این مساله یک کبری و یک صغری دارد؛ کبری می گوید شرط اینکه مساله ای جزء مسائل علم اصول باشد این است که از واضحات آن علم نباشد بلکه محل خلاف باشد، صغری نیز می گوید اصاله الطهاره از مباحث واضح مسلم اصول است.

اشکال اول در صغری این وجه است چون همانطور که گفتیم اختلاف در قاعده طهارت از جهات مختلف وجود دارد.

و اما اشکال دوم نیز به کبری وارد است چون این سخن که برای داخل شدن مساله ای در علمی نباید آن مساله از واضحات باشد دلیلی بر آن وجود ندارد، چون ملاکی که برای مساله علم وجود دارد در اصاله الطهاره نیز قابل تطبیق است چون اگر گفته شود مساله علم همه آن چیزهایی است که در غرض آن علم دخالت دارند در اینصورت بر اصاله الطهاره نیز تطبیق می شود و اگر هم گفته شود مسائل علم اموری هستند که از عوارض ذاتی آن علم هستند باز هم بر اصله الطهاره تطبیق می شود. پس ملاک هایی که برای مسائل علم بیان شده در مورد اصاله الطهاره نیز وجود دارند. بله واضح بودن مساله ای ممکن است باعث شود که آن مساله در تدوین داخل نشود ولی اینکه گفته شود در خود علم داخل نمی شود بدون وجه است.

ص: ۱۳۳

غیر واحدی از بزرگان نیز به این کبری اشکال کرده اند و فرموده اند این کبری تمام نیست.

وجه چهارم: عدم دخول در مسائل علم اصول به دلیل عنصر مشترک نبودن اصاله الطهاره

وجه دیگر که شهید صدر«ره» بیان نموده این است که علت عدم ذکر اصاله الطهاره در کلام اصولیون این است که اصاله الطهاره جزء مسائل علم اصول نیست لکن به این دلیل که از عناصر مشترکه نیست و ما لازم می دانیم برای اینکه چیزی مساله علم شود از عناصر مشترکه باشد یعنی مختص به باب خاصی نباشد مثل حجیت ظواهر و یا حجیت خبر واحد که در همه جا به آن احتیاج داریم، به خلاف اصاله الطهاره که عنصر مشترک نیست؛

«و صرّح بعض أکابر تلامذته: بأنّ عدم جریان أصاله الطهاره فی سائر الأبواب هو الداعی إلی عدم ذکرها و إخراجها من علم الأصول (۱)»(۱) .

مقرر محترم مباحث می گوید من ندیدم که این بعض اکابر چه کسی است؟ چون شاگردان محقق خراسانی«ره» افرادی مثل مرحوم قوچانی، مرحوم کاظمی و مرحوم رشتی هستند که شرح و حاشیه بر کفایه دارند؛

«لم أعرف بقدر فحصی الناقص من یعلل إخراج أصاله الطهاره من علم الأصول بعدم جریانها فی سائر الأبواب».

اشکال وجه چهارم:

این مطلب که این قاعده از عناصر مشترک نیست درست است اما این کبری که در مسائل علم مطلقا باید این قید وجود داشته باشد و یا در خصوص مسائل علم اصول باید چنین قیدی باشد محل بحث است که در جای خود(در تعریف علم اصول) بیان می شود، اما اگر بخواهد بفرماید قید عنصر مشترک بودن برای مساله بودن در هر علمی است این دلیل ندارد و ملزمی هم ندارد چون همانطور که بیان شد ملاک در مساله بودن این است که در غرض علم دخیل باشد و یا از عوارض ذاتی آن علم باشد و اما اگر بگوییم این علم اصول ملاکات نفس الامری ندارد بلکه خودساخته است یعنی عقلاء به فکر تاسیس قواعدی افتاده اند سپس از باب تدبیر گفته اند در این علم از مباحثی بحث شود که در همه جا کاربرد داشته باشد و این اقتضا می کند که از عناصر مشترک بحث شود لکن جواب می دهیم چیزی که در این درجه از اهمیت است باید مورد بحث قرار گیرد. همانطور که مساله اجتماع امر و نهی و یا مساله نهی از عبادات موجب فساد است در کل فقه کاربرد ندارد اما در اصول مورد بحث قرار می گیرد پس این وجه قانع کننده نیست.

۱- (۱) .مباحث الأصول -قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص ۵۱

بله ممکن است بگوییم اگر چیزی فایده خیلی کمی دارد چنین مسأله ای تناسب ندارد که در علم اصول ذکر شود.

علاوه بر اینکه یک وقت می خواهیم علت عدم ذکر قوم را بگوییم و یک وقت می خواهیم مبنای خودمان را مشخص کنیم این وجه برای تحلیل عمل قوم مناسب نیست.

وجه پنجم: بازگشت اصاله الطهاره به اصاله البرائه

این وجه را محقق حکیم«ره» در حقائق الاصول از شیخ اعظم«ره» نقل کرده است(البته آنچه که در ذهنم است این است که مرحوم شیخ این مطلب را در اصول بیان نکرده بلکه در برخی از مباحث فقهی بیان نموده است)، طبق این وجه اصاله الطهاره به اصاله البرائه بازگشت می کند؛

«حکی عن شیخنا الأعظم (ره) الاعتذار عن عدم التعرض لأصاله الطهاره بأنها راجعه إلی أصاله البراءه، و لا یخلو من إشکال فانها تجری لإحراز الشرط و موضوع التکلیف مثل طهاره ماء الوضوء و طهاره لباس المصلی»(۱) .

البته در توضیح این وجه دو بیان ذکر می گردد؛

بیان اول:

این بیان طبق مبانی شیخ اعظم«ره» است ایشان می گوید احکام وضعیه مجعول نیستند هر چه داریم احکام تکلیفیه است لکن در موارد احکام تکلیفیه عرف انتزاعاتی دارد که نام آنها را احکام وضعیه می گذاریم لکن به آنها حکم و مجعول گفته نمی شود، مثلا شارع می گوید: «صلّ مع الطهاره» از این حرف مردم شرطیت طهارت برای نماز را انتزاع کرده اند. پس اگر جایی به نحو شبهه حکمیه شک در طهارت می کنیم به معنای وجود یا عدم وجود حکم تکلیفیه است در نتیجه برائت جاری می شود یعنی در موارد شک برائت داریم از احکامی که منشا نجاست می شود. پس اگر در جایی نیز شارع فرموده: «کل شیئ طاهر حتی تعلم انه قذر» در واقع می خواهد بفرماید اصاله البرائه را جاری کن.

۱- (۲) حقائق الأصول، ج ۲، ص۲۲۱.

بیان دوم:

ما طهارت و نجاست را به عنوان احکام وضعیه مجعول قبول داریم لکن این امور مجعولاتی هستند که هیچ خاصیتی ندارند الا از حیث حکمشان، لذا در بحث نجاست باطن می گفتند بواطن محضه که هیچ مورد ابتلاء انسان نیست جعل طهارت و یا نجاست برای آنها لغو است، بنابراین هر جا شک در نجاست و طهارت کنیم برائت از حیث حکم تکلیفی که دارند را جاری می کنیم و حکم به طهارت می کنیم.

اشکال به وجه پنجم:

تفصیل این بحث در مورد احکام وضعیه در مبحث استصحاب مورد بررسی قرار می گیرد لکن اقوی این است که هم در اعتبارات عرفیه احکام وضعیه داریم و هم ظواهر شرعیه چنین دلالتی دارند، پس چنین احکام وضعیه ای وجود دارد. و اما اگر کسی بگوید بازگشتش به احکام تکلیفیه است باید ببینیم آن احکام تکلیفیه چیست؟ گاهی ممکن است در مورد صحت و عدم صحت چیزی بحث شود و حال آنکه پشت آن نیز هیچ حکم تکلیفیه ای جز اباحه نباشد پس لازم نیست آن احکام حتما تکلیفیه باشد.

بنابراین این راه هم اگر چه طبق مسلک شیخ اعظم«ره» وجه خوبی است ولی باز هم به عنوان وجه عدم ذکر قوم وجه مناسبی نیست چون مبنای قوم با مبنای شیخ یکی نیست.

اصول عملیه /مباحث مقدماتی /حصر مجاری اصول عملیه ۹۴/۰۸/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه /مباحث مقدماتی /حصر مجاری اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجوه عدم تعرض اصاله الطهاره در علم اصول بود.

وجه ششم: عدم عقلی بودن اصاله الطهاره

آخرین وجه، فرمایش شهید صدر«ره» است، ایشان بنابر تقریرات بحثشان می گوید این عدم تعرض براساس تفکری بوده که علمای اسبق در باب اصول عملیه داشته اند و بقیه هم از آنان پیروی کرده اند اگر چه آن تفکر بعدا از بین رفته است.

ص: ۱۳۶

قدمای اصحاب مثل سید مرتضی«ره» و علمای آن طبقه برائت را از ادله عقلیه می شمرده اند اینها می گفتند یکی از ادله شرعیه عقل است و یکی از ادله عقلیه برائت است، بعدها که استصحاب هم اضافه شد آنرا از ادله عقلی شمردند. چون اثبات

استصحاب از راه روایات باب استصحاب بعدها از زمان والد شیخ بهایی«ره» مطرح شد.

حتی در کلمات بزرگان سابق می بینیم که برائت را نیز ارجاع به استصحاب داده اند و مآل آنرا استصحاب شمرده اند به این بیان که گفته اند قبل از اینکه شریعتی از طرف خدای متعال جعل شود ذمه هیچ کس مشغول به احکام الهی نبود الان شک می کنیم که الان که شریعت آمد آیا ذمه ما به فلان امر مشغول شده یا نه؟ استصحاب برائت ذمه قبل از شرع را جاری نموده حکم به برائت می کنیم. پس مستند برائت نیز در واقع استصحاب حال عقل است. همانگونه که می توان به استصحاب قبل از زمان تمییز و بلوغ تمسک نمود.

بنابراین بر اساس این مطلب که اصول عملیه را یک امر عقلی می دانستند چون اصاله الطهاره یک امر عقلی نیست به همین دلیل از اصاله الطهاره در اصول عملیه بحث نمی کرده اند مگر اینکه اصاله الطهاره را به اصل برائت که یک اصلی عقلی بوده است برگردانیم، پس به این دلیل بزرگان از قدما از اصاله الطهاره در اصول بحث نمی کردند، بعدی ها نیز در همان چارچوب سخن گفته اند حتی کسانی که به چارچوب اصلی اشکال دارند نیز چارچوب خود را اعمال نمی کنند بلکه همان چارچوب قبلی را اعمال می نمایند چون اهل علم و تحقیق با همان چارچوبهای معروف مانوس هستند.

ص: ۱۳۷

اشکال وجه ششم:

این وجه نیز به عنوان علت عدم ذکر قدمای اصحاب وجه مناسبی است، اما برای کسانی که می خواهند ببینند آیا اصاله الطهاره را طرح کنند یا خیر؟ وجه مناسبی نیست چون آنها اگر اصاله الطهاره را جزء اصول عملیه می دانند باید آنرا طرح کنند و اگر نمی دانند نیاز به طرح آن نیست و باید به تدریج منهج نادرست را از بین ببرند و آن را اصلاح نمایند، علاوه بر اینکه همان سابقین نیز برخی از اصول عملیه دیگری که مرحوم سید برشمرد را ذکر نکرده اند در حالیکه ممکن است برخی از آنها به حکم عقل بازگردانده شوند مثل حکم عقل به دفع المفسده اولی من جلب المنفعه در موارد دوران بین وجوب و حرمت که به عنوان اصل عملی معرفی شده ولی در کلمات قدما ذکر نگردیده است.

نتیجه مقدمه هفتم:

پس حق با مرحوم سید است که اصول عملیه محصور در چهار مورد نیست و مواردی که ایشان برشمرده است نیز جزء مباحث اصول عملیه است و در اصول قابل بحث می باشد.

مقدمه ششم:حصر مجاری اصول در چهار مورد

در این مقدمه از این مساله بحث می شود که آیا مجاری اصول منحصر در چهار مورد است؟ شیخ اعظم«ره» در رسائل تصریح کرده به اینکه مجاری اصول عملیه منحصر در چهار مورد است و تقریبا مخالفی هم در این مساله ندیده ایم، بله آنچه که مورد اختلاف قرار گرفته اصولی است که در این مجاری جاری می شود اما حصر خود مجاری مورد اختلاف قرار نگرفته است؛

«ثم إن انحصار موارد الاشتباه فی الأصول الأربعه عقلی لأن حکم الشک إما أن یکون ملحوظا فیه الیقین السابق علیه و إما أن لا یکون سواء لم یکن یقین سابق علیه أم کان و لم یلحظ و الأول مورد الاستصحاب و الثانی إما أن یکون الاحتیاط فیه ممکنا أم لاـ و الثانی مورد التخییر و الأول إما أن یدل دلیل عقلی أو نقلی علی ثبوت العقاب بمخالفه الواقع المجهول و إما أن لا یدل و الأول مورد الاحتیاط و الثانی مورد البراءه»(۱) .

۱- (۱) .فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۱۰

بیان حصر عقلی مجاری اصول:

مراد از حصـر عقلی این است که مـا چارچوب مسـتوعبی داریم که همه صور ممکن برای شک را در برمی گیرد در اینصورت اگر حکم هر قسـمت را بیان کنیم یک ضابطه خوب برای مسـتنبط به دست می آیـد. بنابراین اینکه گفته می شود حصـر عقلی است به این معناست که یک صورت شک یافت نمی شود که از این مجاری خارج باشد.

با توجه به اینکه مقصود ما از حصر عقلی این است شیخ اعظم«ره» در بحث قطع دو تقسیم بندی را بیان کرده که مورد نقض و اشکال های متعددی قرار گرفته و یک تقسیم بندی نیز در ابتدای اصول عملیه بیان کرده که همان را مورد نظر قرار می دهیم؛

بیان اول: بیان شیخ اعظم«ره»

ایشان می گوید حالت سابقه یک بار در شک ملحوظ است و یک بار ملحوظ نیست، اگر ملحوظ بود جای استصـحاب اسـت امـا اگر حـالت سـابقه ملحوظ نبود(چه اصـلا حـالت سـابقه وجود نـدارد و چه وجود دارد ولی شارع آنرا معتبر نمی دانـد) در اینصورت یا احتیاط ممکن است و یا احتیاط ممکن نیست، جایی که احتیاط ممکن نیست جای تخییر است و جایی که احتیاط ممکن است دو حالت دارد؛ یا دلیل عقلی یا شرعی داریم که شارع دست از حکم واقعی برنداشته و منجز است به گونه ای که ترک آن عقـاب داردماننـد موارد علم اجمـالی، در اینصورت جـای جریـان احتیـاط است و یا چنین دلیلی وجود نـدارد که در اینصورت جای جریان برائت است.

اشکال به حصر شیخ اعظم«ره»:

این تقسـیم شـیخ اعظم«ره» اشـکال دارد البته نه از نظر حصـر موارد، بلکه اشـکال به موردی است که ایشان گفت در جایی که احتیـاط ممکن نیست تخییر جاری است چون این فرض که احتیاط ممکن نیست خودش دو قسم است؛ یک قسم ممکن اسـت احتیاط ممکن نباشد و تخییر ثابت باشد و قسم دیگر نیز ممکن است احتیاط ممکن نباشد ولی تخییر نیز ثابت نباشد بلکه برائت ثابت باشد مثل کسـی که شک بین حکم الزامی وجوب و حرمت و غیر این دو کرده است، در اینصورت احتیاط ممکن نیست ولی چون اصـل تکلیف محرز نیست به همین دلیـل حتی به نظر خود شـیخ«ره» برائت جاری می شود در نتیجه طبق این تقسـیم ضابطه به مکلف داده نمی شود.

ص: ۱۳۹

بر اساس این اشکال محققین بعد مثل محقق حائری«ره» و محقق خویی«ره» گفته اند چارچوب دیگری وجود دارد که حصر عقلی فوق در آن وجود دارد ولی اشکال فوق نیز به آن وارد نمی شود؛

بیان دوم: محقق حائری و محقق خویی«ره»

طبق این بیان یک وقت حالت سابقه ملحوظ است و یک وقت حالت سابقه ملحوظ نیست، در جایی که ملحوظ نیست گاهی شک در اصل تکلیف است و گاهی شک در اصل تکلیف نیست، در موارد شک در اصل تکلیف برائت جاری است، اما در جایی که شک در اصل تکلیف نیست و تکلیف معلوم است یک وقت احتیاط ممکن است و یک وقت احتیاط ممکن نیست در جایی که احتیاط ممکن است محل جریان احتیاط و جایی که احتیاط ممکن نیست محل جریان تخییر است. طبق این بیان نیز استیعاب وجود دارد و اشکال وارد بر تقسیم شیخ اعظم«ره» نیز به آن وارد نمی شود.

بیان سوم: تسدید الاصول

برخی از بزرگان در تسدید الاصول گفته اند حق در مجاری اصول این است که یا یقین سابق لحاظ می شود و یا نمی شود جایی که ملحوظ نظر است موضع جریان استصحاب است و جایی که ملحوظ نیست دو قسم است؛ یا احتمال تکلیف الزامی داده نمی شود و یا احتمال تکلیف الزامی داده می شود، جایی که احتمال تکلیف الزامی نمی دهیم در اینصورت نه برائت عقلی جاری است و نه برائت شرعی(اشکال تقسیم بندی قوم این است که جایی که شک در اصل تکلیف است این مورد را نیز شامل می شود) و اگر احتمال حکم الزامی دادیم یا شک در اصل تکلیف است و یا شک در اصل تکلیف نیست، در جایی که شک در اصل تکلیف باشد برائت جاری می شود و در جایی که شک در اصل تکلیف نیست اگر احتیاط ممکن بود احتیاط و اگر احتیاط ممکن نبود تخییر جاری می شود؛

ص: ۱۴۰

«فالصحيح في بيان مجاري الاصول الأربعه أن يقال: إنّ موارد الشكّ: إمّا أن يلحظ فيها اليقين السابق على هذا الشكّ، و إمّا أنه لا ـ يلحظ؛ لعدم وجوده؛ أو لعدم لحاظه فالأوّل: مورد الاستصحاب، و هو المقام الثاني. و الثاني: إمّا أن لا يحتمل فيه تكليف إلزامي، و إمّا أن يحتمل. فالأوّل خارج عن مجاري الاصول الباقيه.

و الثاني: إمّا أن يكون أصل التكليف الإلزامي و لو بجنسه معلوما و الشكّ وقع في نوعه أو في متعلّقه. و إمّا أن لا يعلم أصل التكليف، و الثاني مورد أصل البراءه، و الأوّل إن أمكن فيه الاحتياط فهو مجرى قاعده الاشتغال، و إن لم يمكن فيه الاحتياط فهو مجرى قاعده التخيير. و هذا بناء على القول بأصل التخيير، و إلّا فهو داخل في أصل البراءه»(۱) .

اگر از ابتدا مقسم را شک در تکلیف قرار دهیم حق با ایشان است، اما اگر از ابتدا مقسم را شک در تکالیف الزامیه قرار دهیم این تقسیم بندی صحیح نمی باشد.

فردا وارد مقدمه هشتم می شویم که افتراق اصول عملیه با اصاله الحظر و الاباحه است.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۰۹/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

مقدمه هشتم: تفاوت اصاله الحظر و اصاله الاباحه با اصول عملیه

مساله ای که از قدیم در اصول عامه و اصول خاصه مطرح بوده این است که آیا اصل اولی در اشیاء بر حظر(گاهی نیز حذر گفته شده است) و منع و پرهیز است یا اینکه اصل اولی در اشیاء بر اباحه است؟ این مساله در الذریعه سید مرتضی«ره»، عدّه شیخ طوسی«ره» و کتاب مختصری در اصول از شیخ مفید«ره» مطرح شده است و بعد هم در کتب اصولی دیگر آمده است، اگر چه در کتب متاخرین از اصول مورد عنوان قرار نگرفته است.

۱- (۲) .تسدید الأصول، ج ۲، ص ۱۲۱

بحثی که این مقدمه به آن می پردازد این است که آیا اصول عملیه همان اصاله الحظر و یا اصاله الاباحه است یا اینکه اصول عملیه غیر از این دو اصل است؟ اگر اصول عملیه همان اصاله الحظر و اصاله الاباحه است پس نیازی به بحث از این امور به صورت جداگانه نیست و اگر غیر از آنهاست پس باید از آنها نیز جداگانه بحث شود.

برخی از بزرگان از اختلاف بین این اصول با اصول عملیه صحبت کرده اند، برخی دیگر نیز که در این مورد سخنی نگفته اند اما چون یکی از ادله اصاله الاحتیاط را اصاله الحظر دانسته اند به همین مناسبت در بحث احتیاط به آن پرداخته اند اما جای

اصلی آن بحث، در اینجاست.

در افتراق بین این دو مساله مطالب مختلفی بیان شده است، لکن قبل از اینکه به این مساله واقف شویم ابتدا به نحو اجمال برخی مطالب مربوط به این دو اصل را بیان می کنیم؛

در این بخش در سه مقام باید بحث شود:

مقام اول: تعریف حظر و اباحه

مقا دوم: اقوال در مساله

مقام سوم: ادله اقوال و بررسی آنها

مقام اول: تعریف حظر و اباحه

برای تعریف این دو، به کلمات متقدمین که این مساله برای آنها مهم بوده مراجعه می کنیم، سید مرتضی«ره» در کتاب الذریعه باب الکلام فی الحظر و الاباحه می گوید محظور عبارت است از امر قبیحی که قبح آن به مکلف اعلام شده و یا اگر صریحا قبح آن اعلام نشده لکن دلالت و راهی برای فهمیدن آن قبح برای مکلف تعیین شده است؛

«و أمّا حدّ المحظور فهو القبیح الّذی قد أعلم المکلّف أو دلّ علی ذلک من حاله»(۱) .

ص: ۱۴۲

۱- (۱) .الذریعه إلی أصول الشریعه، ج ۲، ص۳۳۲

و اما در تعریف اباحه می گویـد: آنچه که محظور نیست مباح است یعنی جواز عمل را دارد اما مـدح و ذمی هم در رابطه با او وجود ندارد؛

«اعلم أنّ حدَّ المباح یتضمّن إثباتا و نفیا و تعلّقا بالغیر:

فالإثبات هو حسنه(۱) ، و النّفی هو أن لا مدح فیه و لا ذمّ و لا ضرر، و التّعلیق هو أن یعلم المکلّف أو یدلّ علی ذلک من حاله. و بمجموع ما ذکرناه ینفصل من وجوه الأفعال الباقیه، لأنّه بکونه حسـنا ینفصل من القبیـح، و ممّا لیس بحسن و لا قبیح، و بکونه لاـ ضـرر فیه و لا مـدح و لا ذمّ ینفصل من النّـدب و الواجب، و بالتّعلّق ینفصل من الحسن الّـذی یقع من اللّه تعالی و لا صـفه له زائده علی حسنه، کاستیفاء العقاب، لأنّه تعالی لا یجوز أن یعلم و لا یدلّ، و من أفعال البهائم و من جری مجراها»(۲) .

شبیه همین تعریف را شیخ طوسی«ره» دارد، ایشـان در پایـان کلام خود می گویـد: مباح کاری است که فاعل آن از آن عمل انتفاع می برد و هیچ ضرر دنیوی و اخروی برای او ندارد؛

«و قد قیل فی حدّ المباح: هو أنّ لفاعله أن ینتفع به و لا یخاف ضررا فی ذلک، لا عاجلا و لا آجلا.

و فی حدّ الحظر: أنّه لیس له الانتفاع به، و أنّ علیه فی ذلک ضررا إمّا عاجلا أو آجلا، و هذا یرجع إلی المعنی الّذی قلناه»(۳) .

ص: ۱۴۳

۱- (۲) در اینجـا حسن به معنـای نیکویی نیست بلکه به معنـای جواز است چون حسن در کلمـات متکلمین و اصولیون دو معنا دارد و یکی از آن معانی نفس الجواز یعنی جواز بالمعنی الاعم است.

۲- (۳) .الذریعه إلی أصول الشریعه، ج ۲، ص۳۲۹

۳- (۴) .العده فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۷۴۱

پس اینکه گفته شود اصل در اشیاء حظر است یعنی نمی توان از آن عمل انتفاع برد و اصاله الاباحه یعنی می توان از این عمل بهره برداری کرد و هیچ ضرر دنیوی و اخروی هم پیش نمی آید.

مقام دوم: اقوال در مساله

سید مرتضی«ره» برخی از اقوال در این مساله را بیان کرده است، و در نهایت می گوید به نظر ما آنچه که از میان این اقوال صحیح است قول به اباحه می باشد، ایشان می گوید:

«و قد اختلف النّاس فیما یصحّ الانتفاع به و لا ضرر علی أحد فیه: فمنهم من ذهب إلی أنّ ذلک علی الحظر و منهم من ذهب إلی أنّه مباح، و منهم من وقف بین الأمرین.

و اختلف من ذهب إلی الحظر فبعضهم ذهب إلی أنَّ ما لا یقوم البدن إلّا به و لا یتمّ العیش إلّا معه علی الإباحه، و ما عداه علی الحظر و فیهم من سوّی بین الکلّ فی الحظر و قال آخرون بالوقف و جوّزوا کلّ واحد من الأمرین: یعنی الحظر و الإباحه.

و لا خلاف بین هذه الفرقه و بین من قطع علی الحظر فی وجوب الکفّ عن الإقدام، إلّا أنّهم اختلفوا فی التّعلیل:

فمن قال بالحظر کفّ لأنّه اعتقد أنّه مقدم علی قبیح مقطوع علیه، و من یقول بالوقف إنّما کفّ لأنّه لا یأمن من کونه مقدما علی محظور قبیح.

و الصّحیح قول من ذهب فیما ذکرنا صفته من الفعل إلی أنّه فی العقل علی الإباحه»(۱) .

شیخ طوسی«ره» اقوال را بهتر جمع کرده و قائلین آنها را نیز ذکر نموده است ایشان می گوید:

ص: ۱۴۴

۱- (۵) .الذریعه إلی أصول الشریعه، ج ۲، ص۳۳۲

«و اختلفوا فی الأشیاء الّتی ینتفع بها هل هی علی الحظر، أو الإباحه، أو علی الوقف؟

و ذهب کثیر من البغدادیّین، و طائفه من أصحابنا الإمامیّه إلی أنّها علی الحظر، و وافقهم علی ذلک جماعه من الفقهاء.

و ذهب أکثر المتکلّمین من البصریّین، و هی المحکیّ عن أبی الحسن و کثیر من الفقهاء إلی أنّها علی الإباحه، و هو الّذی یختاره سیّدنا المرتضی رحمه اللّه.

و ذهب کثیر من النّاس إلی أنّها علی الوقف، و یجوّز کلّ واحد من الأمرین فیه، و ینتظر ورود السّمع بواحد منهما، و هذا المذهب کان ینصره شیخنا أبو عبد اللّه رحمه اللّه [شیخ مفید] و هو الّذی یقوی فی نفسی.

و الّذی یدلّ علی ذلک: أنّه قد ثبت فی العقول أنّ الإقدام علی ما لا یؤمن المکلّف کونه قبیحا، مثل إقدامه علی ما یعلم قبحه، أ لا تری أنّ من أقدم علی الإخبار بما لا یعلم صحّه مخبره، جری فی القبح مجری من أخبر مع علمه بأنّ مخبره علی خلاف ما أخبر به علی حدّ واحد، و إذا ثبت ذلک و فقدنا الأدلّه علی حسن هذه الأشیاء قطعا ینبغی أن نجوّز کونها قبیحه، و إذا جوّزنا ذلک فیها قبح الإقدام علیها»(۱) .

بیشتر محققین از جمله محقق بروجردی«ره» اصاله الاباحه ای هستند.

مقام سوم: ادله اقوال مختلف

ابتدا ادله اصاله الحظر را بررسی می کنیم؛

ادله اصاله الحظر:

دلیل اول:

این دلیل یک کبری دارد و یک صغری، صغری این است که همه اشیاء عالم حتی اعضای بدن انسان در ملک حقیقی خدای متعال است، کبری نیز این است که هر چه در ملک غیر است نمی توان در آن تصرف کرد الا با اذن او و این را عقل مستقلا حکم می دهد، و اگر هم شرع بگوید همان حکم عقل را قانون قرار داده است، بنابراین ما از هر چه بخواهیم در عالم استفاده کنیم تصرف در ملک خداست، پس مادامیکه دلیل بر ترخیص پیدا نکنیم به حکم عقل نمی توانیم آن کار را انجام دهیم؛

۱- (۶) .العده فی أصول الفقه، ج ۲، ص۷۴۲

«و قد استدلّ من قال بالحظر علی صحّه مذهبه بأنّ المخلوقات کلّها ملک اللّه تعالی و لا یجوز فی العقول أن یتصرّف فی ملک المالک إلاّ بإذنه و إباحته، فإذا فقدنا الإذن و الإباحه، قطعنا علی الحظر. و هذه الطّریقه علیها یعوّلون و بها یصولون»(۱) .

این دلیل مهمترین دلیل حظریون است.

اصول عملیه/مقدمات / اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۰۹/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مقدمات / اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله اصاله الحظر بود.

دلیل اول قائلین به حظر متشکل از یک صغری و کبری بود:

صغری: همه اشیاء حتی اعضاء بدن انسان ملک خداوند است.

کبری: عقلاً جایز نیست در ملک کسی بدون اذن یا طیب نفس او تصرف کنیم. بنابراین قبل از این که اذن خداوند را احراز کرده باشیم، تصرف در عالم قبیح و ظلم است.

به این استدلال مهم جوابهای مختلفی داده شده است.

مناقشه اول: وجود طرق احراز اذن خداوند

هم صغری و هم کبری مورد پذیرش است اما اذن موجود است. برای اثبات وجود اذن طرقی وجود دارد:

طریق اول: قرینه حکمت

خلق اشیاء قطعا بدون وجه و دلیل و غایت نخواهد بود و الا لغو است و صدورش از خداوند قبیح است. پس خلق عالم کاشف از وجود هدف است.

چند هدف قابل تصور است:

اول: خداوند می خواهد انتفاع ببرد و نیازهایش را رفع کند. این احتمال باطل است زیرا خداوند غنی بالذات است.

دوم: برای مضرت به عباد خلق کرده باشد. این هم معقول نیست زیرا ظلم است.

سوم: برای نفع و بهره برداری مردم است. این احتمال صحیح است.

۱- (۷) .الذریعه إلی أصول الشریعه، ج ۲، ص۳۴۵

نتیجه این که حکمت اقتضاء می کند که خداوند اجازه داده باشد زیرا در غیر این صورت خلاف حکمت است.

این استدلال را شیخ طوسی نقل فرموده اند.

و استدلّوا أیضا بأن قالوا: إذا صحّ أن یخلق تعالی الأجسام خالیه من الألوان و الطّعوم، فخلقته تعالی للطّعم و اللّون لا بدّ أن یکون فیه وجه حسن، فلا یخلو ذلک من أن یکون لنفع نفسه، أو لنفع الغیر، أو خلقها لیضرّ بها؟

و لا یجوز أن یخلقها لنفع نفسه، لأنّه یتعالی عن ذلک علوّا کبیرا.

و لا یحسن أن یخلقها لیضرّ بها، لأنّ ذلک قبیح الابتداء(۱) به، فلم یبق إلّا أنّه خلقها لنفع الغیر، و ذلک یقتضی کونها مباحه(۲) .

البته مستدل کلام را در مورد خاص یعنی رنگ آمیزیها و طعمهای زیبا برده است در حالی که لزومی ندارد در این ناحیه ضیق استدلال کنیم بلکه این دلیل در همه اشیاء جاری می شود.

نام این دلیل، قرینه حکمت است و تا امروز طرفدار است و بعض اعاظم معاصرین در الوان الاصول به همین دلیل جواب داده اند.

پاسخ اول: امکان انتفاع بندگان از طریق آزمایش و ارتقاء

شیخ طوسی جواب داده اند که شق سوم صحیح است اما نفع دیگران به این معنا نیست که می توانند در آن تصرف کنند؛ بلکه ممکن است نفع از این جهت باشد که وسیله آزمایش و در نهایت ارتقای بندگان است.

من عرض می کنم که می توان پاسخ را تکمیل نمود که اگر آزمایش را مصداق نفع می دانید زیر مجموعه آن می شود اما اگر نفع نمی دانید می توان به شقوق ثلاثه ای که برشمردید شق چهارمی اضافه کرد و آن خلقت اشیاء به داعی امتحان است.

۱- (۱) اگر خداوند ابتداء بخواهد به کسی ضرر برساند قبیح است. بله اگر به خاطر گناهان مجازات کند اشکالی ندارد اما ضرر ابتدایی صحیح نیست.

۲- (۲) العده فی أصول الفقه، ج ۲، ص۷۴۷.

أنّه إنّما خلق هـذه الأشـياء إذا كانت فيها ألطاف و مصالح، و إن لم يجز لنا أن ننتفع بها بالأكل، بل نفعنا بالامتناع منها، فيحصـل لنا بها الثواب، كما أنّه خلق أشـياء كثيره يصـحّ الانتفاع بها، و مع ذلك فقد حظرها بالسّـمع مثل شـرب الخمر، و الميته، و الزّنا و غير ذلك(۱) .

شیخ الاستاد دام ظله نظیر این پاسخ را بیان فرموده اند:

«اگر احراز شود که حکمت منحصـر در اسـتفاده در تصـرف است و راز خلقت آنها همین است کشف می شود که جایز است ولی نمی توان ثابت کرد حکمت منحصر در آن است زیرا احتمال می رود که حکمت در خلقت آنها آزمایش بشر باشد یعنی معلوم شود چه کسـی بـدون اذن مالک حقیقی در آنها تصـرف می کنـد و چه کسـی منتظر اذن است و حق عبودیت را ادا می کند.»

پاسخ دوم: انتفاع در جهت خداشناسی

شیـخ طوسـی فرموده است یکی از منافع دیگر این جلوه ها خدا شناسـی است. خداوند آفاق و انفس را پر از ادله وجود خود و صفات جمال و جلال نموده است. انتفاع به این است که بندگان تفکر کنند و خداوند را بشناسند.

و منهـا: أنّ الانتفـاع بهـذه الأشـياء قـد يكون بالاسـتدلال بهـا على اللّه تعـالى و على صـفاته، فليس الانتفـاع مقصورا على التّناول فحسب(۲) .

بعـد فرمـوده انـد اگر خلقت برای انـدیشه و تفکر بود خلقت یکی دو مورد از اشـیاء کـافی بود و نیـاز به خلق این همه اشـیاء و خلقت طعمهای مختلف نبود.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّه كان يمكن الاستدلال بالأجسام على وحدانيّه اللّه تعالى و على صفاته، فلا معنى لخلق الطّعوم.

ص: ۱۴۸

۱- (۳) همان، ص۷۴۸.

۲- (۴) همان.

شیخ جواب داده است که خداوند با خلقت اشیاء راههای فراوان تری را در اختیار بندگان قرار داده است و عظمت خود را بیشتر نمایان ساخته است. علاوه بر این که تکثیر ادله اشکالی ندارد و هر انسانی ممکن است با توجه به چیزی غیر از آن چه نفر دیگر را به تفکر وادار ساخته، وادار به تفکر شود.

همچنین لازم نیست همه مخلوقات برای استفاده مستقیم انسانها باشد. بلکه بعضی موجودات وجودشان از این جهت است که نبودشان نظام احسن را به هم میزند.

طریق دوم: احراز اذن با توجه به غنای خداوند و نیاز بندگان

محقق بروجردی فرموده اند وقتی به چند امر توجه کنیم رضایت خداوند را احراز می کنیم.

اول: خداوند بی نیاز است.

دوم: خداوند انسانهای نیازمندی خلق کرده است.

سوم: خداوند تمامی چیزهایی که این نیازمندان در همه حال به آنها نیاز دارند را خلق کرده است

چهارم: با تصرف بندگان، خداوند ضرر نمی کنند بلکه همان طور که در دعای افتتاح آمده است: «لا یزیده الا جودا و کرما»

آیا با توجه به این مطلب انسان احراز نمی کند که خداوند اجازه استفاده داده است؟ مثل این که کسی عده ای از گرسنگان را دعوت کرده باشد و سفره رنگین و کاملی پهن کرده باشد. همچنین تمامی وسائل از جمله نوشیدنی و وسائل خوردن را در اختیار قرار دهد. آیا در این صورت اذن به تصرف احراز نمی شود؟

و هل یحتمل أحد فی اللّه تعالی- الّذی خلق الناس و هم فقراء محتاجون فی إمرار الحیاه من الاستفاده من الأعیان الخارجیه و خلق عالما وسیعا یوجد فیه جمیع ما یحتاجون إلیه و یناسب طباعهم و هو تعالی غنی عن جمیعها لا ینتفع بشی ء منها و لا یتضرر بالتصرف فیها- ان یکون التصرف فی أمواله و أملاکه محرما عند العقل و ظلما علیه تعالی؟ لا، بل لا یحتمل ذلک فی الموالی المجازیه أیضا إذا جمع أحدهم عبیده فی مکان و هیأ فیه جمیع وسائل الحیاه.

ص: ۱۴۹

احتمال میدهم مرحوم بروجردی این کلام را از سید مرتضی برداشت کرده باشند. سید مرتضی در چندین صفحه این مطلب را توضیح داده اند و چند منبه و مثال بیان کرده اند و می فرمایند این از اذن لفظی آکد است.

البته آقای بروجردی ابتداءً این سخن را برای مطلب دیگری فرموده است و بعد در ذیل آن فرموده است:

اللهم الا ان یقال: بان ذلک بنفسه مما یستکشف منه الاذن و الرضایه فلا یکفی هذا البیان لصوره الشک و الاحتمال و کیف کان فلا یحکم العقل بالحظر فی أملاک مثله تعالی

فرموده اند این بیان را میتوان به عنوان استدلال برای اصاله الاباحه بیان کرد اما بعد خودشان می فرمایند این بیان برای اصاله الاباحه خوب نیست. زیرا میتوانیم قائل به اصاله الحظر شویم اما با این حال با توجه به این استدلال قائل شویم که این بیان کاشف از اذن خداوند است.

پاسخ: امکان خلق به جهت امتحان

بیانی که در طریق قبل بیان شد این جا هم قابل گفتن است. زیرا این احراز در صورتی است که از مطالب دیگر غافل باشیم. اما اگر توجه کنیم که ممکن است خداوند اینها را برای امتحان خلق کرده باشد، اذن احراز نمی شود.

بنابراین در این حد از بیان قانع کننده نیست.

طریق سوم: کشف اذن از آیات کریمه قرآن

این بیان را مرحوم امام قدس سره فرموده اند و قبل از ایشان شاید مرحوم نایینی در فوائد به طور اشاره فرموده باشند.

فرموده اند آیاتی در کتاب وجود دارد که دلالت بر اذن دارد و به آیاتی مانند: « هُوَ الَّذی خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمیعا(۱) » و «وَ الْأَرْضَ وَضَعَها لِلْأَنام (۲) » استدلال کرده اند.

۱- (۵) بقره/۲۹.

۲- (۶) الرحمن/۱۰.

فرزنـد بزرگوار و محقق ایشان در این اسـتدلال مناقشه کرده اند و بعد فرمودند در کتاب والدم دیدم که به این آیات اسـتدلال کرده اند و بعد می فرمایند: «و لعمری انه من المؤلف(۱) »

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۰۹/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اسـتدلال اول بر اصاله الحظر بود مبنی بر اینکه همه اشـیاء عالم مملوک حقیقی خداونـد است و تصـرف در ملک هر مالکی بـدون اذن او عقلا قبیح است بنابراین بدون اذن خداوند نمی توان در اشـیاء عالم تصـرف کرد مگر اینکه دلیلی بر جواز وجود داشته باشد.

به این اسـتدلال اشـکالاتی وارد شد یکی از آنها این بود که صغری و کبری هر دو پذیرفته شده است لکن می گوییم از آیات متعـددی از قرآن کریم و سـنت اسـتفاده می شود که اجازه بر تصـرف داده شده است، یکی از این آیات آیه ۲۹ سوره مبارکه بقره است که می فرماید: «هُوَ الَّذی خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمیعا».

اشکال به استفاده اذن از آیه «خلق لکم»

در صـحت اسـتدلال به این آیه و ادله دیگر کلاـم طویـل الـذیل است ولی از بـاب اشـاره می توان گفت در مورد مفـاد این ایه شریفه سه نظریه وجود دارد:

نظریه اول:

این آیه شـریفه هیـچ ربطی به مسائل تشـریعی و حقوقی و باید و نباید فقهی و عقلی ندارد بلکه متعرض مساله دیگری است که راز آفرینش عالم است یعنی به دلیل وجود انسان همه کائنات خلق شـده است نظیر حـدیثی که می فرمایـد: «لولاک لما خلقت الافلاک».

۱- (۷) تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۲۰۰.

و یـا ممکـن است گفته شـود مفـاد این آیه این است که کائنـات خلق شـده برای اینکه راه به معـارف الهیه پیـدا کنیـد، محقق خویی«ره» در مصباح الفقاهه همین احتمال را برای این آیه ذکر کرده است؛

«و لكن الآيه ليست بداله على جواز الانتفاع بجميع ما فى الأرض ليكون الانتفاع بالمتنجس من صغرياته، بل هى إما ناظره إلى بيان أن الغايه القصوى من خلق الأجرام الأرضيه و ما فيها ليس إلا خلق البشر و تربيته و تكريمه، و أما غير البشر فقد خلقه اللّه تعالى تبعا لخلق الإنسان و مقدمه له، و من البديهى أن هذا المعنى لا ينافى تحليل بعض المنافع عليه دون بعض.

و إما ناظره إلى أن خلق تلك الأجرام و تكوينها على الهيئات الخاصه و الاشكال المختلفه و الأنواع المتشتته من الجبال و الأوديه و الأشجار و الحيوانات على أنواعها، و أنحاء المخلوقات من النامى و غيره، لبيان طرق الاستدلال على وجود الصانع و توحيد ذاته و صفاته و فعاله و على إتقان فعله و علو صنعه و كمال قدرته و سعه علمه، إذن فتكون اللام للانتفاع، فإنه أى منفعه أعظم من تكميل البشر، و لعل هذا هو المقصود من قوله «ع» فى دعاء الصباح: (يا من دل على ذاته بذاته)»(۱) .

و يا به اين معناست كه وجود شما نياز به اين دنيا و كائنات دارد يعنى سازمان وجودى انسان به گونه اى است كه براى حيات خود نياز به مجموعه عالم دارد.

طبق اين معانى اين آيه شريفه هيچ ربطى به بحث ما كه استفاده يک قانون تشريعى است ندارد.

نظريه دوم:

ص: ۱۵۲

۱- (۱) مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج۱، ص۱۲۸.

در این آیه شریفه لام «لکم» لام انتفاع است پس معنای آیه این است که عالم برای بهره برداری شما خلق شده است، بنابراین می توان اذن خداوند را از این آیه استفاده کرد، بر این معنا نیز ایرادات مختلف وارد شده است که؛ اولا چنین معنایی مستلزم تخصیص کثیر یا اکثر است چون می دانیم بسیاری از تصرفات جایز نیست و حرام است، ثانیا این معنا خلاف ضرورت و قطعیت است، به قول شیخنا الاستاد مرحوم آقای حائری این معنا که آیه می خواهد بفرماید همه چیز برای شماست خلاف ضرورت ادیان است و شبیه حرفی می شود که کمونیست ها می زنند و می گویند همه چیز برای مردم است. پس به قرینه اینکه چنین معنایی خلاف ضرورت اسلام و ادیان است باید آیه را اینگونه معنا کرد که همه کائنات برای شماست لکن به شرطی که از مجاری آن وارد شوید و لازمه آن این است که باید اذن بگیرید و سپس بهره برداری کنید.

برخی دیگر گفته اند نمی توانیم به معنای فقهی این آیه ملتزم شویم چون روایات عدیده ای داریم که تمام ما فی الارض ملك ائمه علیهم السلام و یا مهر حضرت زهرا سلام الله علیها است و وقتی ملك آن بزرگواران شد باز هم نمی توان در آنها تصرف نمود. فلذا بر اساس همین مرحوم صاحب وسائل می گوید نمی توان آیه را به معنای جواز تصرف معنا نمود صاحب وسائل این مطلب را در کتاب الفوائد الطوسیه که در رد اصاله الاباحه مرحوم وحید بهبهانی که در کتاب اجتهاد و تقلید خود اصاله الحظر را مورد اشکال قرار داده نوشته و از اصاله الحظر دفاع کرده است(بهترین جایی که ادله این دو اصل به صورت کامل بیان شده کتاب الفوائد الطوسیه مرحوم صاحب وسائل فائده ۹۸ می باشد).

نظریه سوم:

سومین موقف در بین علما این است که آیه شریفه مجمل است، صاحب وسائل«ره» می گوید برای لام ۳۵ معنا ذکر شده است و در اینجا نمی دانیم کدام معنا مراد است.

آیات دیگری مثل «احل لکم الطیبات» و یا «کلوا من طیبات ما رزقناکم» نیز وجود دارند که سعه آیه مورد بحث را ندارند ولی جوا در برخ موارد را ممکن است ثابت نمایند.

ما بحث از جوانب این قاعده نمی کنیم چون چنین حرفی در مقابل استدلال مذکور جایگاهی ندارد بلکه ممکن است اشتباهی شده که برخی بزرگان خواسته اند از این آیه اذن بر تصرفات را استفاده نمایند، چون موضوع اصاله الحذر جایی است که اذن وجود ندارد و علم به اذن نیز وجود ندارد، حال در صورت اثبات اذن از هر دلیلی که باشد خروج از موضوع اصاله الحظر پیش می آید، فلذا ما این بحث را دنبال نمی کنیم چون از نظر فقه ثابت است که اشیاء یا دلیل اجتهادی بر جواز آن وجود دارد و یا دلیل فقاهتی و بر برخی نیز دلیل بر حرمت وجود دارد پس ما نسبت به حرام بودن برخی از امور علم داریم و نسبت به برخی امور نیز یا دلیل اجتهادی و یا فقاهتی بر حلیت آنها وجود دارد، پس از منظر فقه مدوّن بعد از ادله مساله روشن است و این مساله در جایی است که دلیل نداریم و یا در جایی است که آن را مقید به قبل از شرع کرده اند، قبل از شرع نیز در کلمات دو گونه معنا شده است؛ یک معنا برای قبل الشرع یعنی قبل از اینکه شریعتی آمده باشد در اینصورت بحث، فرضی می شود و فائده ای ندارد چون فعلا می دانیم شرع آمده است اما اگر مراد از قبل الشرع این باشد که نمی دانیم قانونی وجود دارد یا نه در اینصورت برای بحث فائده وجود دارد.

ص: ۱۵۴

پس این جواب خوب نیست چون خروج از موضوع است.

مناقشه دوم بر دلیل اول: قبح تصرف در مال دیگران در صورت ضرر

اشکال دوم انکار کبری است، به این بیان که عقل که می گوید تصرف در مال دیگری قبیح است در جایی است که ضرری به غیر نمی رسد بنابراین ما جمود نمی کنیم بر قبح تصرف در مال غیر، بلکه عقل در جایی این حکم را می دهد که ضرری در کار باشد و یا جلوی انتفاعی گرفته شود، در موارد عبور از اراضی متسعه ای که دیوار نیز دور آن کشیده نشده است عقل حکم به قبح نمی کند چون ضرری متوجه صاحب زمین نمی شود.

بنابراین حکم عقل به قبح تصرف در مال غیر مقید به مواردی است که مستلزم ظلم است، در اینجا نیز درست است که خداوند مالک همه مخلوقات و کائنات است ولی از تصرف انسانها ضرر و نقصی متوجه خداوند نمی شود.

جواب: ملاک قبح تصرف ضرر نیست بلکه مزاحمت با سلطنت است

بزرگانی از جمله شیخنا الاستاد دام ظله(۱) جواب داده اند که کبری صحیح است و ملاک فقط ضرر و یا انتفاع نبردن دیگری نیست بلکه ملاک قبح تصرف، مزاحمت با سلطنت اوست ولو ضرری نداشته باشد و جلوی انتفاع او را هم نگیرد. و اما مثالهایی که زده شد مثل استضائه به نور غیر و یا گذر از اراضی متسعه نیز اصلا تصرف نیست و یا از اموری مثل حق الماره است که دلیل بر جواز دارد.

مناقشه سوم: قبح تصرف در مال دیگران در صورت ظلم

ص: ۱۵۵

۱- (۲) آیت الله وحید خراسانی«دام ظله».

این اشکال نیز در انکار کبری است که بیان دقیقی است و محقق بروجردی«ره» آن را بیان کرده است، ایشان می گوید تصرف در مال دیگران قبح ذاتی ندارد بلکه هر جا مصداق ظلم باشد تصرف قبیح است و هر جا مصداق ظلم نباشد تصرف قبیح نیست، و عقل نمی گوید تصرف در مال غیر بما هو هو قبیح است، پس هر جا مصداق ظلم باشد چه این ظلم به سبب ضرر بوجود بیاید و چه به واسطه در نظر نگرفتن سلطنت مالك صدق ظلم کند در این صورت نیز تصرف قبیح می شود پس در مواردی که عرف آن را مصداق ظلم نمی داند تصرف قبیح نیست پس مثالهایی که در آن تصرف جایز است ممکن است از این باب باشد که مصداق ظلم نیست نه از این باب که دلیل بر جواز آن وجود داشته است، مثلا بنابر این شبهه که اموال بانکها مجهول المالك است در اینصورت تصرف در آنها اشکالی ندارد چون مستلزم ضرری به افراد نیست کما اینکه جلوی نفعش را نمی گیرد حتی جلوی سلطنت را نیز نمی گیرد.

در مورد خدای متعال نیز همین سخن می آید چون تصرف در اشیاء مصداق ظلم به خدا نیست حتی نفی سلطنت او نیز نمی باشد.

پس اینکه در فقه معروف است که تصرف در مال دیگری جز به طیب نفس او جایز نیست به سبب فقه است نه اینکه حکم عقل باشد، یعنی شارع برای سازمان دادن به امور چنین دستوری داده است.

بنابراین این کبری که تصرف در مال غیر در همه جا قبیح است صحیح نیست بلکه فقط در صورتی قبیح است که مصداق ظلم به غیر باشد.

اشـکالات دلیـل اول/دلیـل اول/ادله اصاله الحظر /بحث هشـتم: پیرامون مسأله اصاله الحـذر و اصاله الاباحه/برائت ۹۴/۰۹/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:اشکالات دلیل اول/دلیل اول/ادله اصاله الحظر /بحث هشتم: پیرامون مسأله اصاله الحذر و اصاله الاباحه/برائت

بحث در ادله اصاله الحظر بود. دلیل اول این بود که اشـیاء عالم ملک خدای متعال هست و تصرف در ملک دیگری بدون اذن او جایز نیست، قبیـح است، عقل حکم به قبـح می کنـد. بنابراین مادامی که احراز اذن از طرف خدای متعال نشده ممنوع است تصرف. این استدلال بود.

این استدلال را بخواهیم دقت بکنیم دو جور می شود تقریب کرد. مجموع تقاریبی که از این راه هست چهار تا شاید باشد.

تقریب اول برای دلیل اول بر اصاله الحظر:

فعلاً یکی این که این جور تصور می کنیم که اشیاء عالم ملک خدای متعال است لو فرض که خود ما ملکش نباشیم ولی اشیاء عالم ملک خدای متعال است. بنابراین تصـرف ما ولو ما هم علی الفرض المحال ملک او نباشـیم، تصـرف ما در آن اشیاء عالم بدون اجازه او قبیح است چون ملک اوست.

تقریب دوم برای دلیل اول بر اصاله الحظر:

بیان دوم این است که ما خودمان مملوک خـدای متعالیم هستیم. اعضاء و جوارح ما مملوک خـدای متعال است. حالا لو فرض که بقیه اشـیاء ملـک او نباشـد. بنـابراین مـا بخـواهیم تصـرف کنیم در آن اشـیاء بـا چه تصـرف می کنیم؟ بـا این جوارح مـان، جوانحمان می خواهیم تصرف کنیم. پس تصرف در این ها بدون اذن او باز قبیح است.

ص: ۱۵۷

تقریب سوم برای دلیل اول بر اصاله الحظر:

بیان سوم این است که نه، هر دو. پس از دو ناحیه قبـح دارد پیش می آیـد. هم اشـیاء مملوک خـدای متعال است و هم خود ما مملوک خدای متعال هستیم.

پس سه وجه تقریب وجود دارد. اشـیاء با غمض نظر انسان، انسان مع الغض از اشـیاء، هر دو با هم. این بیان بر هر دو تطبیق می شود.

حالا یک بیان دیگری هست که آن را بعداً عرض می کنیم از محقق اصفهانی و بعضی دیگر، آن را بعد عرض می کنیم.

جواب های تقریب اول و دوم و سوم:

خب جواب این جور تقریب حالا ـ چه به نحو اول، چه به نحو ثانی، چه به نحو ثالث، تا حالا ـ دو تا جواب برای آن عرض کردیم.

جواب اول:

یک جواب این بود که تصرف در ملک دیگری وقتی قبیح است که ضرر به او برسد یا جلوی منافع او را بگیرد. اما جایی که این جوری نباشد قبحی ندارد و در مورد خدای متعال این جور است، تصرف ما در اشیاء عالم یا در خودمان یا در هر دو، ضرری به خدا نمی رساند، جلوی نفعی از او را نمی گیرد. پس لانقاش فیه، ممنوعیتی ندارد، قبحی ندارد.

خب این را جواب داد شیخنا الاستاد به این که درسته ضرر به او نمی رسد، جلوی نفعش را نمی گیرد اما منافی با سلطنت او دارد. و خود این هم قبیح است. این فرمایش را بعداً گفتیم محمل تأمل است به بیانی که در جواب دوم عرض کردیم.

جواب دوم: فرمایش مرحوم محقق بروجردی

جواب دوم این بود که قبول داریم تصرف در مال دیگری قبیح است اما این قبح قبح ذاتی نیست. این قبح در جایی است که ظلم به دیگری باشد. ما بالذات نیست قبح تصرف در مال دیگری، بلکه ما بالعرض است، باید ینتهی الی ما بالذات.

سؤال: ...

جواب: قبح تصرف.

قبح تصرف ما بالذات نیست، خودش یک عنوانی نیست که عقل درک بکند که این قبیح است. بلکه اگر می گوید قبیح است به خاطر این که ظلم به دیگری است. و ما می بینیم در کجا ظلم است؟ در جایی است که به او ضرر برسد. در جایی است که جلوی منفعت بردن او را لااقل بگیرد، این جاها ظلم است. جایی است که جلوی اعمال سلطنت او را بگیرد. آن جاها است. اما اگر هیچ کدام از این ها نمی آید از این تصرفی که ما می خواهیم بکنیم، خب عقل که درک نمی کند قبح این را. پس بنابراین در مورد خدای متعال وجهی ندارد که ما بگوییم چون نه ضرر به خدا می رساند، نه جلوی منفعت بردن او را می گیرد، نه جلوی سلطان او را می گیرد. خب اگر نمی خواهد من تصرف کنم، نابودم بکند. خودش دارد فرصت می دهد، خودش دارد آن همه جهاتی که من برای تصرف لازم دارم در اختیار من می گذارد. ادامه حیات می دهد، قوت می دهد. همه این ها را خودش دارد اعطاء می کند، خب جلوی آن را بگیرد. می تواند جلویش را بگیرد، او مغلول الید که نمی شود. پس بنابراین حتی منافات با سلطنت او ندارد، تزاحم با سلطنت او ندارد بنابراین عقل لایُدرِك فلذا در تصرفات امور بین خود انسان ها هم همین حرف را می زنیم. مواردی هست که گفته می شود بله آن جا چون هیچ ضرری به دیگری تصور نمی شود، قبح ندارد فلذا عرض کردیم که لعل لقائلٍ أن یقول براساس همین مطلب تصرف در اموالی که مردم در بانك می گذارند هیچ اشکالی ندارد چون هیچ گونه ضرری به کسی وارد نمی شود. نه ضرری به او می شود، نه جلوی نفعش را می گیرد، نه جلوی سلطنتش را می گیرد. نفعش را هر وقت خواست می رود از بانك می گیرد. ضرری هم که به او نمی رسد، مالیتش محفوظ است پس برای چه بگوییم قبیح است، برای چه بگوییم اذن می خواهد.

ص: ۱۵۹

این فرمایش محقق بروجردی قدس سره هست که ایشان فرموده که چون قبحش ذاتی نیست، قهراً بالعرض است و باید مندرج تحت عنوان ظلم بشود این تصرف و ظلم هم در یکی از این صوری است که گفتیم و هیچ وقت تحت آن بالوجدان می بینیم در نمی آید، پس بنابراین نمی شود گفت قبح ذاتی دارد و قبیح است و مشروط به اذن خدای متعال است. بله اگر خدای متعال بیاید حرام بفرماید، حق مولویت دارد. کما این که در ناس ممکن است این حرف را بزنیم و بگوییم خدا فرموده «لایحل مال أمرئٍ مسلم الا بطیبه نفسٍ منه»، طیب نفس می خواهد. روی یک مصلحتی این جور فرموده، آن وقت قهراً اگر بگوییم مالِ بانک مثلاً اشکال دارد، باید از راه حکم شرعی بگوییم، نه این که برای مردم است، اشکال دارد و ظلم است. می گوییم خدا فرموده «الا بطیبه نفسٍ منه»، آن طیب نفس هم قهراً در مورد بانک موجود است چون هر کسی خودش می داند این پول ها که نمی گذارند یک جا قایم بکنند، دارند تصرف می کنند، خودش اقدام کرده، خودش آورده گذاشته، معلوم می شود راضی به اصل این تصرفات هست مادامی که آن مالیتش برای او محفوظ بماند.

سؤال: مسأله بانک با این جا فرق نمی کند؟ مسأله پول و مال یک بحث کلی است. شما همین پول هزار تومان هزار تومان که در جیب مان هست یک اعتبار کلی است، شما مثلاً صد هزار تومان در بانک داشته باشی که یک مفهوم کلی در بانک داری ولی تصرف در اموال خداوند شخصی است.

جواب: آن جا هم شخصی است. چون در آن جا من هم مالکِ مالیت هستم و عینِ این هم هست. اصلاً یک کسی پول این جا گذاشته بود، یک هزار تومانی این جاست، من حق ندارم هزار تومان خودم را بگذارم این جا و آن را به جایش بردارم. حق ندارم این کار را بکنم. این شخصش هم مال آن است.

حالاـ آن ها در پرانتز هست، بحث پول و این ها نمی خواهیم این جا بکنیم و ابحاث بانک هم نمی خواهیم بکنیم، فقط این برای این بود که یک اشاره ای به بعضی از استدلال ها باشد که از این در آن جاها هم می شود یک استفاده هایی کرد اما حالا آن جا باید چه گفت و ابحاثش چیست، آن خودش بحثٌ طویلٌ.

خب این هم مطلبی است قوی که محقق بروجردی رضوان الله علیه فرموده و حرف متین و تمامی است.

جواب سوم: فرمایش مرحوم امام

اشکال سوم، اشکال مذکور در تهذیب الاصول هست از مرحوم امام قدس سره.

ایشان فرموده که این کبری که شما می گویید تصرف در ملک دیگری جایز نیست، قبیح هست، چه ملکی مقصودتان است؟ ملک اعتباری مقصودتان است یا ملک حقیقی مقصودتان است. اگر ملکیت اعتباریه مقصود است مثل ملکیت ما نسبت به اشیایی که مالک هستیم؛ خانه، ماشین، فرش، لباس و سایر لوازمی که هر کسی مالک هست که این ها مالکیت اعتباریه است نه ملکیت حقیقیه. عقلاء براساس یک مصالحی به یک شیوه ای که در آن شیوه هم حرف هست که به چه نحوی است، الگوبرداری از مقوله جده است یا مقوله دیگر، به چه شکل است، محل کلام است. آمدند اعتبار کردند ملکیت را برای این که اگر مثلاً از مقوله جده باشد یا به اعتبار این که کأنّ این شخص احاطه دارد مثل عمامه بر سر احاطه دارد بر این ملک، وقتی احاطه داشت، هیچ کس نمی تواند عبور کند و بدون اذن او و بدون این که او منع را بردارد، وارد آن حیطه بشود. خب برای سامان دادن به امور و این که هرج و مرج نباشد، امنیت اجتماعی برقرار بشود، امنیت فردی برقرار باشد، هر کی بداند این برای خودش است، مطمئن باشد، برای خاطر این مصالح اجتماعی، آمدند اعتبار ملکیت کردند که این آقا مالک است نه این که امر واقعی نفس الامری تأصلی در خارج پیدا شده باشد. این یک قرارداد و یک فرضیه و یک چیزی است اجتماعی که عقلاء براساس آن می گذارند و احکامی بر آن بار می کنند. این می شود ملکیت اعتباری. این مقصودتان است از این ملکیت که می گویید هر جا این جور ملکیت است، تصرف در این قبیح است یا ملکیت تکوینیه واقعیه مقصودتان است.

ص: ۱۶۱

اگر اولی مقصود است جواب این است که در مورد خدا ملکیت اعتباریه نیست، وجود نـدارد. نه این که معقول نیست، نه این که امر اعتباری در مورد خـدای متعال معقول نیست، نه وجود ندارد. این ها خلط می شود گاهی در کلمات. نه، ایشان نفرموده معقول نیست امر اعتبـاری راجع به خـدای متعال. فرموده وجود نـدارد چون عقلاء برای خـدا ملکیت اعتباری به این شـکلی که بین خودشان هست اعتبار نکردنـد و نمی کننـد و تمام حقیقتِ ملکیتِ اعتباری به اعتبار عقلاء است، وقتی نکردند خب نیست. چون در مورد خدای متعال به تعبیری که ایشان دارند می فرمایند که:

«لاـ وجه لإعتبـار ملکیه اعتبـاریه للّه عزّ و جـل فـانّ اعتبارهـا لابـد و ان یکون لأـغراض حـتی یقوم به المعیشه الاجتمـاعیه، و هو سبحانه أعز و أعلی منه،...

خـدا که با ما زنـدگی نمی کنـد به این شـکلی که ما با هم دیگر ترابط داریم. او أعلی و اعزّ از این امور است. مگر می خواهد چیزی به ما بفروشد، از ما بخرد، می خواهد تصـرف آن جوری بکند. این نیست، عقلاء اصلاً صرف نظر از این حرف ها، خب بسـیاری از این عقلاء اصـلاً خـدایی را قبول ندارند. این ملکیت برای آن مورد، برای آن شـخص، برای آن موجود جلّ و اعلی که باید عذر بخواهیم از این که اصـلا چه جور تعبیر بکنیم راجع به او. از حیطه این الفاظ و این تعابیر او برتر است. حالا ضـیق خناق است و برای تفهیم و تفاهم چاره ای نـداریم جز این. اصـلاً او خارج از این حرف ها است، عقلاء نمی آینـد برای او این جور ملکیت هایی را اعتبار کنند و نکردند.

سؤال: عقلاء می گویند بیت الله الحرام.

جواب: ما نگفتیم اعتبار نمی شود. اعتبار می شود در مورد خدا و لکن ملکیت ...

سؤال: بیت الله الحرام را عقلاء می فهمند یا نه؟

جواب: اولاً بیت الله الحرام احتیاج ندارد به این که ملکیت اعتباری...

سؤال: ...

جواب: نه، حالا صبر کن. نه اضافه است آن جا. اضافه به أدنی....

سؤال: نه از این همان ملکیت را می فهمند. می گویند این مسجد برای خداوند است.

جواب: بله، «العالم ملك الله».

سؤال: ...

جواب: آن اضافه کفایت می کند.

سؤال: اضافه ملکیت می فهمند.

جواب: یعنی ملکیت اعتباریه؟

سؤال: بله همان را می فهمند.

جواب: معاذ الله که ملکیت اعتباریه آن جا بفرماید. اصلاً و ابداً ملکیت اعتباریه نمی فهمند. مثل این که می گوییم رسولِ خدا. یعنی رسول، ملك خداست، ملکیت اعتباریه؟

سؤال: ...

جواب: خب می گویم مثل آن جا است. اضافه که فقط معنایش این نیست. آن جا هم برای این که جایی است که عبادت خدای متعال می شود، احکام ویژه خدای متعال برای آن جعل کرده، عنایت ویژه ای به آن مکان و کسانی که در آن مکان می آیند دارد، این ها باعث شده این اضافه درست بشود. گفته می شود بیت الله اما نه این که یعنی ملکیت اعتباریه برای خدای متعال همان جوری که به قول مرحوم امام شما مالك ثوب تان هستید، خدا هم مالك بیت الله الحرام است. این جور نیست.

سؤال: عرف از «إنّ المساجد لله» چه می فهمد؟

جواب: آن جا هم معنایش همین است.

ص: ۱۶۳

سؤال: ...

جواب: نه، آن «إنّ المساجد لله» هم معنایش این نیست که باز ملکیت اعتباریه ای شبیه ملکیت شما نسبت به این عمامه ای که سر مبارک تان هست، یا لباسی که برتان هست، وجود دارد. این نیست در آن جاها.

پس اگر ملکیت اعتباریه است، این مشکل هست و اگر ملکیت حقیقیه می خواهید بگویید که معنای ملکیت حقیقیه این است که تمام عالم، مِن صغیرها و کبیرها و ذرات عالم، هر چه خلاصه وجود دارد، همه این ها تحت اراده قیومیه و مشیت اوست تکویناً، وجودش و عدمش به دست اوست و اگر نازی کند یک دم، فرو ریزند قالب ها، همه تمام هستند، این مقصودتان هست، این حرف درستی است. این بله، اما این ربطی به مسائل فقهی و این ملکیت ها و این جور امور اصلاً ندارد، این یک مسأله واقعی و تکوینی و نفس الامری است، کاری به این امور ندارد. و هو غیر مربوطٍ. فرموده:

و ان أرید منه المالکیه التکوینیه، بمعنی ان الموجودات و الکائنات صغیرها و کبیرها أثیرها و فلکیّها کلها قائمةٌ بإرادته، مخلوقةٌ بمشیته، واقعةٌ تحت قبضته تکوینا، فلا یمکن للعبد ان یتصرف فی شیء إلاّ بإذنه التکوینی و إرادته...

بله حتی تصرفات ما هم به اذن تکوینی اوست. «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»، جای دیگر فرموده خودتان و ما تعملون مخلوق من هستید. «و ما تعملون» همان تصرفی هم که دارد می کند، تکویناً مخلوق خدای متعال است. آن چه که ما نقش داریم یک إعدادی است و الا فاعل ما منه الوجود خدای متعال است.

ص: ۱۶۴

و أنّ العالم تحت قدرته قبضاً و بسطاً تصرفاً و وجوداً فهو غير مربوط بالمقام، و لا يفيد الأخباری شيئاً.»(۱)

که می خواهد اصاله الحظر را اثبات بکند. به آن ربطی ندارد اصلاً.

پس بنابراین آن اصلاً از این مسائل خارج است.

این فرمایش مرحوم امام قدس سره.

سؤال: این که ملکیت تکوینیه ربطی به بحث ما ندارد، چگونه ربط ندارد؟

جواب: خب این که خدای متعال وجود به دست اوست، همه اشیاء خلقش به دست اوست، چه ربطی بین این هست و قبح تصرف در آن. این، افاضه وجود است، قیمومیت است. چه ربطی بین این مطلب و این که ما بگوییم تصرف قبیح است. خب چه ربطی بین این دو تا امور هست.

سؤال: ...

جواب: با هدفش مگر تنافی پیدا می کند. مگر ضرری به خدا می رساند. مگر ما با این کارمان جلوی هدف او را می گیریم. پس شما می خواهید برگردانید به همان ظلم دیگر. آن ها هم که نیست این جا.

بین این موضوع و این محمول ربطی نیست، تناسبی نیست. این فرمایش ایشان است.

اشکالات جواب سوم:

خب در قبال فرمایش این بزرگوار عده ای مناقشه کردند و منهم ولده المحقق قدس سره و بعض اعاظم دیگر.

اشکال اول: فرمایش مرحوم محقق مصطفی خمینی

ولد محققش در همان تحریراتٌ فی الاصول فرموده:

«و إلّا فالملکیه الاعتباریّه له تعالی ممّا لا بأس بها...

نه ما شقّ اول را انتخاب می کنیم و می گوییم خدا مالك اعتباری است.

لقوله تعالی: «وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ» و لا نريد من هذه الملکيه إلّا المنع عن التصرّف إلّا بالطيب مثلاً.»(۲)

خب بعضی بزرگان دیگر هم در انوار الاصول از معاصرین دام ظله همین اشکال را کردند که آیه خمس دلالت می کند بر ملکیت اعتباریه. پس آیه دارد اثبات ملکیت اعتباریه می کند. به قرینه چه؟ «لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبی» (حشر/۷) مگر آن ها مالک تکوینی هستند؟ خب آن ها هم مالک اعتباری هستند به خصوص للقربی، حالا اگر در للرسول به این که واسطه در فیض است بشود بگوییم مالکیت تکوینی است، دیگر ذی القربی را که نمی شود این جوری گفت. خب به این اشکال کردند.

جواب اشکال اول:

تعجب است از این اشکال که کلمات مرحوم امام را مثل این که نگاه نکردند. خب مرحوم امام خودش در آیه خمس می فرماید چون این چنینی است، ملکیت اعتباریه در مورد خدا معقول نیست. بنابراین حالا که ملکیت اعتباریه نمی توانیم بگیریم، نرفته سراغ این که بگوید ملکیت تکوینیه است. کأنّ این آقایان تصور کردند که اگر ملکیت اعتباریه را منع کردیم، لام را باید به ملکیت تکوینیه بگیریم. نه، ایشان می فرماید در این آیه شریفه، لام به معنای لامِ تصرف است نه به معنای ملکیت حقیقیه است و نه به معنای ملکیت اعتباریه است. مثلاً می گویند این مال ها مال رئیس جمهور است نه این که ملکیت تکوینیه است یا اعتباریه است. یعنی حق تصرف برای اوست و این اشکال ندارد فلذا تصریح ایشان می فرماید که این اعتبار است. عقلاء اعتبار می دهند، این اموال را او می تواند تصمیم بگیرد راجع به آن، تصرف بکند، به چه کسی ببخشد، به چه کسی بدهد، چه کار بکند، چه کار نکند، تصمیم راجع به آن بگیرد.

پس بنابراین این تخیل اشتباه است که کسی بخواهد به مرحوم امام مناقشه بکند، بگوید شما که پس این جا می گویی ملکیت اعتباریه معقول نیست، باید بگویی ملکیت تکوینیه، ملکیت تکوینیه که گرفتی، با بقیه جور در نمی آید. بعد هم بعضی معاصرین دام ظله اشکال کردند که مگر خدا فقط یک پنجم مال را ملکیت تکوینیه به آن دارد. خب کُلش ملکیت تکوینیه به آن دارد، چه معنا دارد بگوید «لله خمسه» نه «کله»، یک پنجمش که برای خدا نیست اگر ملکیت تکوینیه می گیری، کلش برای خدای متعال است. مرحوم امام خودش فرموده که این جا نه ملکیت، تکوینیه است، نه ملکیت، اعتباریه است و این لام، لام چیست؟ لام تصرف است، مثل آن مثال ها. فلذا ایشان قائل است به این که سهم امام علیه السلام، سهم سادات کثر الله تعالی امثالهم ایشان می فرماید که این ها مصرف هستند و امام هم والی بر این مصرف است.

سؤال: ...

جواب: بله، چون یکی از معانی که لام دارد در عرف و لغت به معنای همین است. جاهایی که یک چیزی در تحت تصرف دیگری است، می گوید آن چیز مال اوست. خود مرحوم امام با این که می گوید مال ماست...، یک داستانی را من نقل می کردم یک وقت. من از مرحوم حاج احمد آقا خمینی قدس سره شنیدم. ایشان گفت که بعد از فوت مرحوم امام آقای رسولی که کارهای شرعی مرحوم امام دست او بود و ساعت هشت هر روز ملاقات داشت با مرحوم امام، کارهای شرعی را انجام می داد، خدمت مرحوم امام که رسیدند، خب وجوهاتی بود برای مرحوم امام آورده بودند، خدمت ایشان دادند. یک هشتاد هزار تومان هم برای بعضی مراجع آن زمان بود. گفتم آقا این هم برای فلان مرجع معظم هست. مرحوم امام فرمودند آن هم برای ماست ولی بدهید همان جا. چون ایشان قائل بود به این که برای ولی امر است. الان ولی امر خودشان هستند. این هم برای ماست اما بدهید همان جا. گفت برای ماست، با این که خودش می گوید فقیه نه ملکیت تکوینیه دارد، نه اعتباریه دارد. ولی مال ماست، این مال یعنی تحت تصرف ماست، ولایتش با ما است. خدای متعال ولایتش را به ما داده.

ص: ۱۶۷

پس بنابراین این اشکال به مرحوم امام رضوان الله علیه وارد نیست، شما اگر می توانید قرینه بیاورید، چیزی بیاورید و بگویید فلان و الا ایشان که خودش توجه به این آیه داشته و این طور فرموده است.

اشکال دوم:

و اما جواب دیگری هست که گفتند اگر کسی ملکیت تکوینیه داشت، بالألویه القطعیه ملکیت اعتباریه دارد. پس بنابراین باید گفت که شما قبول دارید که ملکیت تکوینیه دارد پس قائل باید بشوید ملکیت اعتباریه به طریق الأولی دارد.

جواب اشکال دوم:

این مطلب هم تمام نیست چون ملکیت اعتباریه دائر مدار علل خودش است. اگر یک جا این علل موجود نیست، چه اولویتی دارد. عللش گفتیم چیست؟ اعتبارِ مُعتَبِرین است به خاطر تنظیم امور اجتماعی و روابط خاصی که انسان ها با یکدیگر دارند که آن روابط بین آن ها و خدای متعال و خدای متعال با آن ها نیست. نه این که چون این ملکیت اعتباریه یک مرتبه ضعیفه است و وقتی خدا قوی اش را دارد، پس این ضعیفش را هم دارد. این اصلاً ربطی ندارد، مثل اعتبار زوجیت بین زن و مرد.

سؤال: این نسبتی که وجود دارد بین عبد و مخلوقاتِ خدا که می خواهد در این ها تصرف بکند، تصرف نکند ...

جواب: نه، ببینید شما می توانید بگویید خبر واحد برای خدا حجت است؟ معنا ندارد، خدا چه احتیاجی به خبر واحد دارد. خدا برای اثبات مطالب برای خودش ...، ولی عقلاء چرا، عقلاء برای این که به این نیاز دارند، اعتبار می کنند حجیت را. اما در مورد خدای متعال نیاز به این چیزها ندارد. اگر خدای متعال در این روابط اجتماعی، در آن زندگی مادی بشری که بشر احتیاج دارد برای سامان دادنش به یک سری اعتبار کردن ها که با آن تنظیم بکند روابط خودش را، امنیت را ایجاد بکند و سایر مصالح، آن احتیاج دارد به یک سری اعتبارات. ما در مورد خدای متعال نداریم چنین چیزی.

سؤال: ...

جواب: نه برای این که حضرتعالی پول که در جیب تان است و می خواهید بروید نان بگیرید الان، مطمئن باشید و الا در راه یک کسی بیاید دست بکند و بردارد، خب نان هم به شما نمی دهند. در خانه می خواهی بروی، یک دیگر یک مرتبه می آید و در خانه شما می نشیند و می گوید من و شما که فرق نمی کنیم. چرا شما نشستید، من الان می خواهم بنشینم. خب اختلال ایجاد می شود. به خاطر این که این اختلالات ایجاد نشود، خب این دو تا زوج و زوجه هستند، این اعتبار در این جا ایجاد می شود، چرا؟ برای خاطر این که وقتی بین این و این علقه زوجیت شد، دیگر معلوم باشد که این دو تا فقط به هم دیگر حلال هستند، کسی دیگر حق ندارند. ولی حالا ـ اعتبار زوجیت که یک امر عقلایی است و شرع هم امضاء فرموده، بین خدا و چه کسی معنا دارد.

سؤال: الان این که بندگان در اموال خدا درست تصرف کنند، چه مقدار تصرف کنند، ...

جواب: نه، خدا امر و نهی می فرماید. لازم نیست. نه عقلاء بیایند انجام بدهند. نه لازم نیست. خدا می فرماید انجام بدهید یا ندهید. اشکالی ندارد.

سؤال: مثل این که من یک رابطه ای تصور می کنند، رابطه ملکیت بین این آقا و کیفش تا بعد هم بتوانم روابط خودم را با اموال این تنظیم بکنم که مثلاً ـ بگویم نمی توانم تصور بکنم یا می توانم. همان رابطه بین من و اموال خدا وجود دارد. بالاخره این اموالی که در عالم هست و برای خداست کدام یک از بندگان تصرف بکنند، چه جوری تصرف بکنند. اگر گفته نشود، اختلال نظام پیش می آید. چه کسی تصرف بکند.

ص: ۱۶۹

جواب: خب می فرماید.

سؤال: در آن جایی که نفرموده.

جواب: خب می فرمایـد. نفرموده که هیچی. خودش می فرماید، احتیاجی ندارد که عقلاء بیایند. ببینید حرف سـر این است که احتیاجی نیست، این اولاً. من می خواهم اضافه بکنم به فرمایش مرحوم امام که دلیلی هم نیست که اعتبار کردنـد. یکی این که ما از لمّی پیش می آییم یعنی می گوییم فلسـفه این اعتبار وجود ندارد. دوم این که می گوییم حالا از آن هم غمض عین کنیم که فلسفه اش وجود دارد یا نه،ولی چه دلیلی است بر این که عقلاء چنین چیزی را اعتبار کردند و شارع هم امضاء کرده که ما ملکیت اعتبـاریه در مورد...، به خصوص قبـل از شـرع و بـدون...، چون بحث اصـالت الاصـل مـال این است که از شـرع خبری نیست. چه دلیلی داریم بر این که عقلاـء برای خـدای متعـال ملکیت اعتبـاریه را اعتبـار کرده انـد تـا حالا بعـد هم بگوییم وقتی عقلاـء ملکیت اعتبـاریه اعتبـار کردنـد، این موضوعِ حکمِ عقـل است به چه؟ به قبـح تصـرف. حالاـ آقایان دنبال این بخش هم نرفتنـد و مرحوم امـام هم نرفته. فرمودنـد این ملکیت اعتبارِیه معنا نـدارد. حالا لک این که این جور هم بفرماییـد. خب بگویید حالا ملکیت اعتباریه هم باشد، چرا قبیح است تصـرف؟ عقل بگوید قبیح است تصرف یعنی هر وقت عقلاء ملکیت اعتباریه ای را برای کسی جعل کردند، قبح عقلی پیدا می شود برای تصرف؟

سؤال: ... اگر بیت المال مال من بود ...، این، ظاهر در ملکیت است ....

جواب: این مال، مال خداست، یعنی چه؟

ص: ۱۷۰

سؤال: یعنی ملک اعتباری ایشان است و حق تصرف هم نداری، هر کاری ایشان خواسته، باید همان را انجام بدهی.

جواب: نه، این با این هم می سازد که یعنی این، ملک ...

سؤال: می سازد ولی ظاهرش آن است.

جواب: نه آن، ظاهرش هم نیست. ...

سؤال: اگر این مال، مالِ من بود، این مالِ من بود ملکیت است. اگر مالِ من بود لسویته ...

جواب: یعنی چه؟ یعنی اگر ملک تکوینی من بود، بله من صاحب اختیار ...، حالا که مال من نیست، این ملک تکوینی خدای متعال است، باید ببینیم دستور او چیست.

سؤال: ... یک ملکیت داریم و یک اختصاص.

جواب: درسته اختصاص هم داریم، بله، اما این جا اختصاصش به نحو ملکیت است. چون اختصاص در یکی از این چیزها تجلی می کند، مثل صلح می ماند که إما هبةٌ أو بیعٌ أو ایقاعٌ أو عقدٌ. همین جوری یک چیز دیگر خارج از این ها نیست. اختصاص هم بالاخره یا در ملکیت است یا در چیست یا در چیست.

سؤال: اگر به نحو جزیه در یک جا دلیل داشتیم که ملکیت اعتباریه برای خدا، خود خداوند جعل کرده مثلا در خمس، باز هم این دلیل نمی شود که در هر جا ملکیت حقیقیه، سلطنت حقیقیه است، ملکیت اعتباریه برای خدا هم باشد.

جواب: بله بله. این هم درسته. می خواستم همین را عرض کنم که استدلال به آیه خمس از این جهت هم درست نیست که ما بگوییم ...، مگر استدلال به آیه خمس برای این باشد که او می گوید آقا معقول نیست، و این بزرگان می گوید آقا معقول است. یا بگوید ... اما اگر بخواهد بگوید شما می گوید آقا عقلاء نکردند خب شما با این آیه می گویید این جا چه؟ خدا در یک جا کرده، خودش کرده، عقلاء که نکردند. بعد هم آن آیه شریفه ثابت می کند که در این مورد ملکیت اعتباریه شده، حالاـ در بقیه جاها چه؟ مگر ملکیت اعتباریه در بقیه جاها هست. و ثانیاً همان طور که عرض کردم در ثنایای کلام، ما قبل از شرع را داریم می گوییم یعنی حتی دلیل شرعیه نداریم که خود خدا در این جا ملکیت اعتباریه جعل کرده. یا اصلاً قبل الشرع بالمره که ظاهر بعضی کلمات این است که مسأله حظر و اباحه برای آن فرض است. یا نه، فی کل موردٍ موردٍ. ما در این جا الان نمی دانیم، یک موردی است که نمی دانیم ملکیت اعتباریه خدا جعل کرده برای این یا نه، امضاء کرده این ملکیت اعتباریه را یا امضاء نکرده؟

نکته:

خب یک کلامی دارند حاج آقا مصطفی در ذیل این اشکال بر والد، می فرماید:

«و لا نرید من هذه الملکیّه إلّا المنع عن التصرّف إلّا بالطیب مثلاً. »(۳)

ایشان می گوید اصلاً این ملکیت اعتباریه لانرید منها إلا همین منع از تصرف مگر به طیب نفس، چیز دیگری نیست. منع از تصرف إلا بطیب نفسه.

ایشان این طوری می گوید. خب اگر این است، این یک تشریع است، این دیگر خارج از فرمایش مرحوم امام می شود. این خودش تشریع است، منع از تصرف تشریع است دیگر. خب این تشریع عقلایی است یا شرعی است؟ یعنی تشریعِ منع از تصرف از طرف خداست یا این تشریع از طرف عقلاء است؟ عقل هم که تشریع ندارد. تشریعٌ عقلی أو عقلایی؟ اگر بگویید تشریع عقلی است، این ملکیت مقصودتان هست که این خروج از بحث است، ما می خواهیم بگوییم از شرع حرفی نداریم، منعی از طرف شارع سراغ نداریم و الا اگر سراغ داشته باشیم، حل کرده باشد خدای متعال، آن جا که بحث نیست. اگر منع عقلایی را می خواهید بگویید، خیلی خب این یک تشریع عقلایی است. این تشریع عقلایی را تا خدای متعال امضاء نکرده باشد چه اثری بر ما دارد. عقل که نمی گوید که شما اطاعت عقلاء را باید بکنید. مولویتی عقلاء بر ما ندارند. بله تدبیر امور زندگی آدم وقتی در بین یک عقلایی هست، این است که به حسب ظواهر امر، آن جا کاری نکند که گرفتاری برای او درست بشود و الا واجب الاطاعه نیست. حالا مثلاً بنابر بعضی مصالح رفته در یک کفرستانی و آن جا قواعدی دارند برای خودشان، برای راهنمایی و رانندگی شان دارند، برای ورود و خروج شان دارند، برای چه دارند، برای چه دارند. خب آن ها که واجب الاطاعه نیستند. اما آدم که رفته آن جا اگر بخواهد طبق آن عمل نکند خب می گیرند و زندانش می کنند، آزار و اذیتش می کنند، چه می کنند، چه می کنند. او عقل و تدبیرش می گوید خب چرا خودت را گرفتار بکنی. اما اگر بتواند یک جایی بدون این که آن ها توجه پیدا بکنند، خلاف قانون آن ها انجام بدهد، خب طبق نظر عده ای اشکال ندارد. چون آن که حق مولویت ندارد. خب پس بنابراین اگر شما این مقصودتان هست، این غیر از آن است که ایشان می فرماید و اصلاً این خارج از محل بحث است. آن ملکیت اعتباریه همان امر اعتباری است که یکی از احکامش آن وقت این است که جایز نیست تصرف إلا بطیبه نفسٍ منه، أو بالإجازه منه أو بإذنه.

ص: ۱۷۲

و صلی الله علی محمد و آله.

(۱).تهذیب الأصول، امام خمینی، روح الله، ج ۳، ص۱۲۳.

(۲).تحریرات فی الأصول، خمینی، مصطفی، ج ۷، ص ۲۰۰.

(۳).تحریرات فی الأصول، خمینی، مصطفی، ج ۷، ص ۲۰۰.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۰۹/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله اصاله الحظر و دلیل اول بر اصاله الحظر بود.

خلاصه ای از مباحث گذشته:

حاصل دلیل اول اصاله الحظر این بود که اموری که مورد تصرف قرار می گیرد مملوک خداوند است و تصرف در مملوک شخص بدون اذن او قبیح است و جایز نیست، همانطور که سابقا بیان شد این دلیل سه جور تقریب داشت؛ تقریب اول این بود که اشیاء عالم مملوک خدای متعال است و تصرف ما در آن اشیاء بدون اذن مالکش قبیح است، تقریب دوم این بود که خود ما مملوک خداوند هستیم و انجام دادن امور مختلف چون بوسیله اعضاء و جوارح ما صورت می گیرد تصرف در ملک خدای متعال بدون اذن اوست، و تصرف بدون اذن مالک جایز نیست، تقریب سوم نیز این است که جمع بین الامرین می شود چون از هر دو نظر یعنی تصرف در اشیاء عالم و تصرف در خودمان تصرف بدون اذن در ملک غیر پیش می آید که جایز نیست.

بر این استدلال چند مناقشه وارد شد؛

مناقشه اول این بود که ما می دانیم شارع یا به بیان عقلی و یا به بیان شرعی اذن داده است، همانطور که بیان شد این جواب نادرست است چون خروج از فرض است چون فرض این است که اذن داده نشده است.

ص: ۱۷۳

مناقشه دیگر، پاسخ کبروی است و آن اینکه تصرف در ملک غیر بدون اذن مالک در هر جایی قبیح نیست بلکه در صورتی که ضرر برساند قبیح است.

مناقشه سوم نیز کبروی است و آن اینکه همانطور که محقق بروجردی«ره» فرموده بود قبح تصرف در ملک غیر، ذاتی نیست

بلکه به طروّ عناوین است بلکه در صورتی قبیح است که تصرف در مال دیگری موجب ظلم به او بشود.

مناقشه چهارم بر دلیل اول:

همانگونه که در جلسه قبل بیان شد مناقشه چهارم بر دلیل اول بر اصاله الحظر که یک مناقشه صغروی بود از مرحوم امام وارد شده بود و آن اینکه قبول داریم تصرف در ملک دیگری قبیح است اما اشکال در این است که همانطور که از تهذیب الاصول استفاده می شود موضوع قبح تصرف در ملک دیگری چه ملکیت اعتباری باشد و چه ملکیت حقیقی باشد نمی تواند اصاله الحظر را ثابت نماید؛

توضیح مناقشه در فرض ملکیت اعتباری:

اگر مراد از ملکیت، ملکیت اعتباری باشد اشکالش این است که ملکیت اعتباری در مورد خدای متعال وجود ندارد به سه بیان:

بیان اول: عدم عقلایی بودن امور اعتباری در مورد خدای متعال

امور اعتباری در مورد خدای متعال چه در ملکیت و چه در غیرملکیت عقلایی نیست، چون مثلا اعتبار ملکیت در جایی است که ملکیت حقیقی وجود ندارد و عقلاء می خواهند آثاری بر این ملکیت بار نمایند مثلاـ در بحث ملکیت گفته می شود عقلای عالم از مقوله جده الگو برداری کرده اند و هر کسی را نسبت به اسباب ویژه ای که در فقه مشخص شده است مالک می دانند گویا که شخص مالک را محیط بر آن چیز فرض می کنند لذا هیچ کس نمی تواند بدون اذن او در آن چیز تصرف نماید، اما در مورد خدای متعال چنین غرضی بالمره وجود ندارد.

بیان دوم: عدم وجود فلسفه اعتبار ملکیت برای خدای متعال

عقلاء برای اینکه هرج و مرج و ناامنی در اجتماع نباشد و امور انسان سامان پیدا کند ملکیت را اعتبار می کنند و این فلسفه برای خدای متعال اصلا وجود ندارد چون او از این امور اعلی و ارفع است.

از کلمات مرحوم امام استفاده می شود که ایشان همین معنای دوم را می فرماید نه اینکه اصلا امور اعتباریه در مورد خدا متعال نیست.

بیان سوم: عدم اعتبار ملکیت توسط عقلاء برای خدای متعال

این بیان نیز این است که به فلسفه این امر کار نداریم بلکه وقتی به عقلاء نگاه می کنیم می بینیم چنین اعتباری در بین عقلاء وجود ندارد یعنی عقلاء به گونه ای که انسان را مالک اموال خود می دانند عالم و کائنات را آنگونه ملک خدا نمی دانند ولو چنین ملکیتی عقلانی نیز باشد، چون خدای متعال در بین عقلاء به گونه ای نیست که برای او جعل ملکیت اعتباری نمایند؛

«فإنّه لا إشكال فی أنّ مالكيّته تعالى للسهم ليست كمالكيّه زيد لثوبه؛ أی المالكيّه الاعتباريّه، ضروره عدم اعتبار العقلاء الملكيّه بهذا المعنى له تعالى؛ بحيث لو وكّل رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) ببيعه خرج عن ملكه، و دخل ثمنه فيه، و هذا واضح»(1) .

توضیح مناقشه در فرض ملکیت حقیقی:

و اگر مراد از ملکیت، ملکیت حقیقیه تکوینیه باشد به این معنا که خدای متعال مالک حقیقی کائنات است و نمی توان در کائنات تصرف نمود مگر اینکه اذن تکوینی خدا وجود داشته باشد و بدون اذن خدای متعال امکان تصرف عبد وجود ندارد در اینصورت ربطی به بحث ما که امور تشریعی است ندارد و از بحث خارج است، این بیان نیز هم در تهذیب الاصول آمده و هم در کتاب البیع؛

۱- (۱) .كتاب البيع (للإمام الخمينی)، ج ۲، ص۶۵۸

و إن اريـد منه المـالكيه التكوينيه؛ بمعنى أنّ الموجودات و الكائنـات- صـغيرها و كبيرهـا، أثيريها و فلكيها- كلّها قائمه بإرادته، مخلوقه بمشيّته، واقعه تحت قبضـته تكويناً، فلا يمكن للعبد أن يتصـرّف فی شی ء إلّا بإذنه التكوينی و إرادته، و أنّ العالم تحت قدرته؛ قبضاً و بسطاً تصرّفاً و وجوداً فهو غير مربوط بالمقام، و لا يفيد الأخباری شيئاً»(۱) .

در کتاب البيع نيز ايشان می گويد:

«و الملكيّه التكوينيّه التی قـد تمور فی بعض الألسن(مراد ايشان محقق اصـفهانی«ره» است) موراً ممّا لا صـحّه لها فی مثل المقام الذی هو مقام بيان حكم فقهیّ عقلائیّ، لا بيان الدقائق الفلسفيّه و العرفانيّه، مع أنّ القرائن قائمه علی عدم إرادتها».

اشکالات مناقشه چهارم:

به فرمايش مرحوم امام مناقشاتی وارد شده است؛

اشکال اول:

اين اشـکال از برخی از جمله فرزنـد ايشان وارد شـده است، اين اشـکال می گويـد آيه خمس دلالت بر وجود ملکيت اعتباريه برای خـدای متعـال دارد، مخصوصا به قرينه «ذی القربی» چون در مورد آنها قطعا مراد از ملکيت، ملکيت اعتباريه است و وقتی در مورد ذی القربی ملکيت، اعتباری شد در مورد خدا نيز به قرينه سياق ملکيت اعتباری می شود.

جواب به اشکال اول:

همـانطور که بيـان شـد اين اشـکال به مرحوم امـام وارد نيست و خود ايشـان به اين مطلب توجه داشـته است چون گفته مراد از ملکيت در اين آيه شـريفه تصـرف است چون وقتی ملکيت اعتباری نسـبت به خـدای متعال غير معقول شـد و از طرفی وحدت سياق نيز دلالت بر اين دارد که مراد از لام ملکيت در «لله» و «للرسول» و «لـذی القربی» واحد است در نتيجه بايد بگوييم لام در اين آيه معنايی غير از ملکيت دارد و آن ولايت در تصرف است پس معلوم می شود مالکيت در تصرف مقصود است. بنابراين ايشان می گويد اشکالی ندارد که نسبت به خدای متعال مالکيت تصرف اعتباری را قائل شويم چون اعتبار مالکيت در تصرف برای خدای متعال معقول است.

ص: ۱۷۶

۱- (۲) .تهذيب الأصول، ج ۳، ص۱۲۳

پس مطابق با فرمایش مرحوم امام نسبت به خدای متعال امور اعتباری بالمره انکار نمی شود بلکه برخی از امور اعتباری برای خداوند نیز معقول می باشد، بله، آنچه که مورد انکار است ملکیت اعتباریه است؛

«و أمّا مالکیّه التصرّف و الأولویّه من کلّ أحد، فلا مانع من اعتبارها له تعالی عند العقلاء، بل یری العقلاء أنّه تعالی أولی بالتصرّف فی کلّ مال و نفس و إن کانت ماهیّه الأولویّه أمراً اعتباریّاً، لکنّها اعتبار معقول واقع من العقلاء.

فقوله تعالی فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ معناه أنّه تعالی ولیّ أمره، فحینئذٍ إن حمل قوله تعالی وَ لِلرَّسُولِ علی ولایه التصرّف، فلا إشکال فیه بحسب اعتبار العقلاء، و لا بحسب ظواهر الأدلّه و لوازمها»(۱) .

بنابراین روی مبنای خود مرحوم امام که می گوید این لام لام تصرف است اشکال مذکور تمام نیست.

اشکال دوم:

در تهذیب اینگونه تقریر شده که همه عالم تحت تصرف خداوند است و تصرفات انسان در عالم نیز تحت تصرف و سلطه خداوند است بنابراین ملکیت حقیقی به این معنا که همه تصرفات به اراده تکوینی خداوند است ربطی به مقام ندارد.

اشکال مطلب تهذیب این است که استدلال مستدل مربوط به اراده تکوینی نبود بلکه کبرای دلیل اول این بود که عقل، حکم به قبح تصرف بدون اذن می کند در نتیجه در آن کبری سخن از اذن تشریعی بود نه اذن تکوینی تا گفته شود ربطی به مقام ندارد. به عبارت دیگر کبری در دلیل مستدل، به حکم عقل عملی است در حالیکه در تهذیب به صورت حکم عقل نظری تقریر شده است و این دو با هم تفاوت دارند. عقل نظری می گوید همه عالم تحت سلطه خداوند است و هیچ امری در عالم بدون اذن تکوینی و اراده خداوند محقق نمی شود ولی عقل عملی می گوید وقتی چیزی مملوک تکوینی کسی بود تصرف در مملوک تکوینی جز به اذن او جایز نمی باشد و سخن مستدل در دومی است پس مناقشه در موضع استدلال وارد نشده است.

ص: ۱۷۷

۱- (۳) کتاب البیع (للإمام الخمینی)، ج۲، ص۶۵۹.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۰۹/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله اصاله الحظر و اشکال سوم به دلیل اول آن بود، دلیل اول این بود که همه اشیاء ملک پروردگار است و تصرف در ملک غیر بدون اذن مالک قبیح است، بنابراین اصل در اشیاء حظر است مگر اینکه ثابت شود که شارع اذن داده است.

اشکال سوم که از مرحوم امام نقل شده بود این بود که اگر ملک اعتباری مقصود است در مورد خدای متعال ملک اعتباری ثابت نیست بلکه ثابت العدم است و اگر مقصود ملک حقیقی است درست است ولی ربطی به بحث ما ندارد بلکه یک بحث عرفانی فلسفی است.

جواب به اشکال سوم:

رفع اشکال از ملکیت اعتباری:

رکون به این اشکال محل اشکال است چون بعد از اینکه امور اعتباریه دیگر مثل اعتبار ولایت بر تصرف را عقلاء برای خدا اعتبار کرده اند روشن نیست که گفته شود عقلاء ملکیت اعتباری را برای خدای متعال اعتبار نمی کنند، چون اگر گفته شود خدای متعال مالک حقیقی همه اشیاء است و نیاز به مالکیت اعتباری ندارد همین بیان را در مورد امور اعتباری دیگری مانند ولایت نیز می توان گفت در حالیکه عقلاء چنین چیزی نمی گویند. بلکه در آموزه های کتاب و سنت استشمام می شود که ملکیت اعتباری در مورد خدای متعال نیز وجود دارد مثل آیه شریفه«إنّ الله اشتری من المؤمنین اموالهم و انفسهم بأنّ لهم الجنّه»(۱) در این مثال اگر ملکیت حقیقیه برای خدا متصور بود اشتراء معنا نداشت چون انسان ملک خودش را اشتراء نمی کند، بنابراین معلوم می شود که ملکیت اعتباری برای خدای متعال امری غیر معقول نیست و الا حتی استعاره و مجاز نیز در آن صحیح نبود.

ص: ۱۷۸

۱- (۱) توبه/سوره۹، آیه۱۱۱.

رفع اشکال از ملکیت حقیقی:

از عبارت تهذیب الاصول استفاده می شود که همانطور که اشیاء عالم ملک خداست کارها و تصرفات ما نیز ملک خدای متعال است و بدون اذن او فعلی از افعال ما در عالم محقق نمی شود و ما فقط حیثیت اعدادیه داریم لکن وجود را خدای متعال

به آن فعل می دهد پس افعال صادره ما بدون اذن تکوینی او در خارج محقق نمی شود طبق این تقریب بله، ملکیت حقیقی خدای متعال ربطی به بحث ما ندارد چون بحث ما در اذن تشریعی است لکن اینجا نیز عرض می شود که مستدل نمی خواهد اینگونه تقریب کند بلکه می خواهد بگوید همانطور که عقل عملی در ملکیت اعتباری می گوید تصرف در ملک غیر بدون اذن او قبیح است در ملکیت حقیقی نیز عقل عملی می گوید تصرف در ملک مالک حقیقی بدون اذن او قبیح است و بدون اذن تشریعی او نباید در ملک او تصرف شود. پس مالک حقیقی هر کس که باشد عقل می گوید نباید بدون اذن تشریعی او کاری انجام داد پس نباید بگوییم ربطی به بحث ما ندارد چون سخن مستدل در اذن تشریعی است نه اذن تکوینی. البته احتمال دارد مقرر محترم این قسمت را درست تلقی نکرده باشد.

ان قلت: بیان اولویت بین ملکیت اعتباری و حقیقی

در انوار الاصول فرموده ممکن است گفته شود وقتی که در ملکیت اعتباری عقل حکم به قبح تصرف بدون اذن مالک می کند در ملکیت حقیقی به طریق اولی باید حکم به قبح نماید.

قلت: عدم وجود اولویت

بیان اولویت صحیح نیست چون بین ملکیت اعتباری و حقیقی فارق وجود دارد و آن اینکه در ملکیت اعتباری عدم توقف تصرف بر اذن، منجر به لغویت ملکیت اعتباریه می شود به خلاف ملکیت حقیقیه، چون ملکیت اعتباریه به خودی خود وجود ندارد بلکه به حسب آثاری مثل عدم ایجاد هرج و مرج ملکیت اعتباری توسط عقلاء اعتبار می شود، حال اگر عقل بگوید یک ملکیت اعتباریه عقلاییه وجود دارد اگر آن ملکیت نادیده گرفته شود منجر به لغویت این اعتبار توسط عقلاء می شود مثل اینکه گفته شود فلان شخص قاضی است اما حق هیچ قضاوتی ندارد، به خلاف ملکیت حقیقی که یک امر تکوینی و نفس الامری است و مترتب نکردن اثر بر آن موجب لغویت آن نمی شود پس اولویت تمام نیست.

ص: ۱۷۹

دلیل دوم بر اصاله الحظر: رابطه عبودیت و مولویت

این دلیـل از کلاـم محقق اصـفهانی«ره» اسـتفاده می شود اگر چه در کلمات به آن توجهی نشـده است، این دلیل می گویـد ما مملوک و عبـد خـداییم و عبـد بایـد همه کارهایش به اذن مولایش باشد یعنی عبد نسـبت به مولا و مالک حقیقی خودش باید همه حرکات و سکناتش به اذن او باشد؛

«بل ملاک الحظر عقلا أن العبـد من حیث إنه مملوک لا بـد من أن یکون صـدوره و وروده عن إذن مالکه، ففعل ما لم یأذن به مالکه إذنا مالکیّا خروج عن زیّ الرقیّه، فیکون قبیحا مذموما علیه عقلا»(۱) .

نکته ای که در اینجا قابـل ذکر است این است که این دلیـل بـا دلیـل قبل متفاوت است، در برخی کلمات گویا به دقت محقق اصـفهانی«ره» توجه نشـده که ایشان می خواهـد حرف دیگری بزنـد بلکه گمان کرده انـد ایشان می خواهد همان دلیل اول را بیان نماید.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۱۰/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

دلیل دوم فرمایش محقق اصـفهانی«ره» بود و حاصل آن این بود که چون انسان مملوک حقیقی خـدای متعال است عقل عملی حکم می کنـد به اینکه این مملوک حقیقی در مقابل آن مالک حقیقی بایـد همه رسوم بنـدگی را رعایت کنـد و رسم بندگی این است که بدون اذن خدای متعال تصرفی در عالم انجام نشود و الا خروج از زی بندگی پیش می آید.

لازم به ذکر است که این بیان غیر از بیانات مختلف بر ملکیت است که در دلیل اول ذکر گردید.

۱- (۲) .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص۱۲۸

اشکال دلیل دوم:

محقق اصـفهانی«ره» خود جوابی به این دلیل داده که در واقع دلیل اصاله الاباحه نیز می باشد و حاصل این اشکال به بیان بنده در پی می آید؛

توضیـح اشـکال اینکه از نظر کبری بایـد دقت شود که حکم عقل به قبـح تصـرف و حکم به خروج از رسوم بندگی، آیا مطلق

است یـا اینکه مقیـد به مواردی است که شارع یا غرض شارعی و یا غرض مالکی داشـته باشـد و الا اگر شارع در جایی غرض نداشـته باشد عقل حکم به قبح نمی کند؟ به این معنا که در مواردی که مولا غرضی نداشته باشد تصرف در ملک او خروج از رسوم بندگی نیست.

ایشان می گوید خدای متعال دو گونه غرض دارد؛

اغراض شارعیه:

نوع اول از اغراض شارع عبارت است از اغراض شارعیه که خود اقسامی دارد؛

قسم اول مـواردی است که از مصالـح و مفاسـدی که در امـور است ناشـی می شـود یعنی غرض شـارع این است که به منظـور کمال انسان، مصالـح و مفاسـد کارها به او ایصال شود بنابراین اگر در این زمینه شارع منع فرمود می گویند منع شـرعی شده و اگر ترخیص فرمود می گویند اباحه شرعیه وجود دارد.

قسم دوم جایی است که شارع چون هیچ مفسده و مصلحتی در عملی ندیده است به همین دلیل ترخیص در فعلی می دهد که به آن نیز ترخیص شارعی می گویند.

قسم سوم نیز موردی است که من اضافه می کنم البته ایشان در جاهای دیگر آن را ذکر کرده است و آن اینکه علی رغم اینکه مفسده و یا مصلحت ملزمه وجود دارد لکن با امر دیگری تزاحم می کند و به همین دلیل در آنجا نیز ترخیص می دهد و اباحه جعل می کند مثل مصلحت تسهیل و عدم تنفر از دین و عدم صعوبت امر به گونه ای که مردم از دین زده شوند در اینصورت اگر ترخیص داده نشود ممکن است مردم از اصل دین رویگردان شوند به همین دلیل شارع جعل اباحه می کند.

قسم چهارم نیز مواردی است که مفسده در فعلی وجود دارد اما زمان اقتضا نمی کند که الآن اعلام شود مثل اوایل شریعت در مساله خمر که شارع به صورت تدریجی حکم آن را بیان فرمود؛

«و التّحقیق فی الجواب: یتوقّف علی بیان مقدّمه و هی بیان الفرق بین المنع و الإباحه الشرعیین و الإباحه و المنع المالکین، و هو أنّ المنع، تاره ینشأ عن مفسده فی الفعل تبعث الشّارع بما هو مراع لمصالح عباده و حفظهم عن الوقوع فی المفاسد علی الزّجر و الرّدع عما فیه المفسده، و هذا هو المنع الشّرعی لصدوره من الشّارع بما هو شارع، و فی قباله الإباحه الشرعیّه الناشئه عن لا اقتضائیّه الموضوع و خلوّه عن المفسده و المصلحه، فانّ سنّه اللّه و رحمته مقتضیه للتّرخیص فی مثله لئلا یکون العبد فی ضیق منه»(۱) .

اغراض مالکیه:

نوع دوم از اغراض شارع اغراض مالکی است یعنی منع و اذن شارع از باب رعایت مصالح و مفاسد نیست، بلکه شارع یا اصلا مصلحت و مفسده ای نمی بیند و یا اگر مصلحت مفسده وجود دارد لکن در جعل حکم آن مصلحت و مفسده ملاحظه نشده است بلکه از باب مولا بودن و اعمال مولویت حکمی را جعل می نماید؛

«و أخری لا ینشأ عن مفسده إمّا لفرض خلوّه عنها أو لفرض عدم تأثیرها فعلًا فی الزّجر کما فی ما قبل تشریع الشّرائع و الأحکام و فی بدو الإسلام، بل من حیث إنّه مالک للعبد و ناصیته بیده یمنعه عن کلّ فعل إلی أن یقع موقع حکم من الأحکام حتّی یکون صدوره و وروده عن رأی مولاه، فهذا منع مالکی لا شرعی، و فی قباله الإباحه المالکیّه و هو التّرخیص من قبل المالک لئلا یکون فی ضیق منه إلی أن یقع الفعل موقع حکم من الأحکام»(۲) .

۱- (۱) .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۲، ص۴۹۶

۲- (۲) .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۲، ص۴۹۶

سپس ایشان می فرماید در جایی عقل حکم می کند که باید مراعات مولا شود و بدون اذن او کاری انجام نشود که غرض شارعی و یا غرض مالکی وجود داشته باشد ولی اگر هیچکدام از این دو غرض را نداشت در اینصورت عقل حکم به قبح تصرف نمی کند. ایشان می گوید در موارد قبل از شرع و یا در مواردی که دلیلی از شارع نرسیده است قطع داریم که شارع هیچ غرضی ندارد اما غرض شارعی منتفی است چون فرض این است که یا قبل از شرع است و یا دلیلی شرعی بر این فعل وجود ندارد و اما غرض مالکی منتفی است چون ما می دانیم خدای متعال اگر چه مالك حقیقی است لکن شارع هیچ جایی بر اساس مولا بودن منع و یا ترخیص نفرموده است بلکه همه احکام بر اساس علل و حِکَم و مصالح و مفاسد جعل شده اند.

پس ایشان ابتدا یک کبرایی تنقیح کرد و آن اینکه حکم عقل به اینکه همه حرکات و سکنات عبد باید به اذن مولا باشد در همه جا نیست بلکه در جایی است که مولا غرض داشته باشد و پس از آن می گوید اغراض مولا منحصر در اغراض تشریعی است به خصوص با مراجعه به کتاب علل الشرایع این ادعا روشن تر می شود یعنی اغراض شارع از رهگذر مصالح و مفاسد می باشد اما اغراض مالکی برای خدای متعال وجود ندارد چون خداوند غنی بالذات است و مشتهیات برای او معنا ندارد، پس اگر غرضی باشد غرض تشریعی است و فرض این است که غرض تشریعی نیز وجود ندارد چون بحث ما در اصاله الاباحه و اصاله الحظر در جایی است که دلیل شرعی وجود ندارد، در نتیجه عقل حکم به قبح تصرفات نمی کند در نتیجه اصاله الاباحه ثابت می شود و با همین بیان دلیل بر اصاله الاباحه نیز روشن می گردد؛

ص: ۱۸۳

«فنقول: حیث إنّ الشارع کلّ تکالیفه منبعثه عن المصالح و المفاسد لانحصار أغراضه المولویّه فیها فلیس له إلّا زجر تشریعی أو ترخیص کذلک فمنعه و ترخیصه لا- ینبعثان إلّا عمّا ذکر، و لا محاله إذا فرض خلوّ الفعل عن الحکم بقول مطلق أعنی الحکم الّذی قام بصدد تبلیغه و إن کان لا- یخلو موضوع من الموضوعات من حکم واقعی وحیاً أو إلهاماً، فلیس الفعل منافیاً لغرض المولی بما هو شارع، فلیس فعله خروجاً عن زیّ الرّقیّه و منه تبیّن أنّ الأصل فیه هو الإباحه لا الحظر فإنّ عدم الإذن المفروض فی الموضوع لا- یؤثّر عقلًا فی المنع العقلی إلّا باعتبار کون الفعل معه خروجاً عن زی الرّقیه، و حیث إنّه فرض فیه عدم المنع شرعاً فلا یکون خروجاً عن زی الرّقیّه، إذ فعل ما لا ینافی غرض المولی بوجهٍ من الوجوه بل کان وجوده و عدمه علی حدّ سواء لا یکون خروجاً عن زیّ الرقیّه»(۱) .

اشکال به فرمایش محقق اصفهانی«ره»:

بعض اعاظم در انوار الاصول به این کلام اشکال کرده اند و گفته اند این فرمایش تمام نیست چون وقتی عبد کاری را انجام می دهد دو حالت دارد؛ چون گاهی یک خروج از رسوم بندگی مرتکب می شود و گاهی دو خروج از رسوم بندگی پیش می آید.

مثلا اگر مولای عرفی بنده ای داشته باشد که بدون اینکه اذن بگیرد به سفر می رود تارتا این عبد سوار مرکبی می شود که مال مولاست و تارتا بدون مرکب می رود و یا مرکب شخص دیگری را سوار می شود، جایی که سوار مرکب غیر مولا می شود فقط یک خروج از رسوم مولا- پیش می آید، ولی در جایی که با مرکب مولا سفر رفته دو وجه برای خروج از رسوم مولویت وجود دارد. بنابراین این سخن که گفته شود ما می دانیم از نظر رسوم مولویت مشکلی پیش نمی آید حرف درستی نیست چون همه عالم ملک خداست و او بدون اذن در ملک خدا تصرف کرده است پس از دو جهت خروج از رسوم بندگی پیش می آید؛

۱- (۳) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۲، ص۴۹۶ و ۴۹۷.

«فملخّص کلامه أنّه بما أنّ کلّ تکالیف الشارع صادره عن المصالح والمفاسد فإذا فرض خلوّ الواقع عن الحکم کما فی ما قبل الشرع فلا یکون فعل العبد حینئذٍ خروجاً عن زی الرقّیه فیکون الأصل فی هذه الحاله الإباحه، فیکون لازم کلامه أنّ مالکیّه اللَّه تعالی مندکّه فی مولویته، أی کلّ ما هو وظیفه للعباد یکون من طریق مولویته لا ـ مالکیته لأنّ أغراضه منحصره فی المصالح والمفاسد التشریعیّه، وحیث إنّ المفروض عدم وصول حکم من ناحیه مولویته إلی العبد فی ما قبل الشرع فلا یکون فعل العبد خروجاً عن زیّ العبودیّه فیکون الأصل هو الإباحه»(۱) .

تا اینجا تقریب فرمایش محقق اصفهانی«ره» از منظر ایشان بود لکن ما کلام محقق اصفهانی«ره» را اینگونه تقریب نکردیم چون او نمی گفت مالکیت خدای متعال مندک در مولویت شده بلکه می گفت غرض مالکی وجود ندارد و تنها غرض شارعی می تواند وجود داشته باشد که آن هم خلاف فرض است.

ایشان سپس در مقام اشکال به محقق اصفهانی«ره» می گوید:

«أقول: هذا الکلام أیضاً غیر تامّ لأنّ المولویّه والمالکیّه وصفان مختلفان، فالعبد الذی یخرج إلی السفر بدون إذن المولی تارهً یرکب مثلًا علی مرکب المولی ویخرج إلی السفر، واخری یرکب علی مرکب غیره، ففی کلتا الحالتین خرج عن زی عبودیّه المولی، لکنّه فی الحاله الاولی فعل معصیه اخری، وهو الخروج عن مالکیّه المولی ونقض مالکیته أیضاً.

وبعباره اخری: أنّ للمولی مالکیّه علی العبد ولازمها حرمه الخروج إلی السفر بدون إذنه، ومالکیّه علی الفرس ولازمها حرمه الرکوب علی فرسه بدون إذنه، فکذلک فی ما نحن فیه، فکما أنّ العبد مملوک للَّه تعالی کذلک الریاحین والفواکه أیضاً مملوکه له ویکون التصرّف فیها تصرّفاً فی ملک الغیر بدون إذن، فلکلّ واحد من هذین حکمه ولا یندکّ أحدهما فی الآخر. وبعباره اخری: أنّ اللَّه تعالی مالک للعباد وتنشأ من هذه المالکیّه وظائف الرقّیه والعبودیّه، فهو مولی وهذا عبد، ومالک لما سوی العباد تنشأ منه حرمه التصرّف فیها بغیر إذنه ولا ربط لأحدهما بالآخر».

ص: ۱۸۵

۱- (۴) .انوار الأصول، ج ۳، ص۶۵ و۶۶

بنابراین اشکال ایشان به بیانی است که ایشان به محقق اصفهانی«ره» نسبت می دهد در حالیکه بیان ایشان چیز دیگری بود.

نتیجه:

از بیاناتی که گذشت استفاده می شود دو وجه برای اصاله الاباحه وجود دارد؛ یک وجه اینکه این بیان که عالم و ما ملک خدا هستیم و عقل حکم می کند که تصرف در عالم بدون اذن خدا قبیح است تمام نیست مگر اینکه مستلزم ظلم باشد و یا با سلطنت او منافات داشته باشد، بله شرع فرموده در اموال مردم ولو ضرر نباشد تصرف بدون اذن حرام است.

اگر هم از منظر مولای حقیقی بودن نگاه کنیم لکن اگر غرضی ندارد خروج از زی بندگی لازم نمی آید. بله این مطلب انکار نمی شود که برای عبد احسن این است که تا از مولا اذنی نگرفته کاری نکند. پس حق در باب اصاله الاباحه است.

اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/مباحث مقدماتی /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسات گذشته دو دلیل بر اصاله الحظر به همراه اشکالات آن ها بیان شد.

دلیل سوم بر اصاله الحظر

از بعض کلمات برخی بزرگان دلیل سومی نیز بر اصاله الحظر استفاده می شود که بیان می گردد؛

دلیل سوم این است که اگر چه در ظرف عدم بیان که از شارع حکمی به دست ما نرسیده احتمال عقاب منتفی است اما احتمال مفسده وجود دارد(چه مفسده دنیوی و چه مفسده اخروی) و عقل همانطور که حکم به لزوم دفع عقاب می کند حکم به لزوم دفع مفاسد نیز می کند، بنابراین در اشیائی که می خواهیم در آنها تصرف کنیم قهرا احتمال مفسده می دهیم و در صورت عدم قطع به مفسده نداشتن نمی توانیم عمل کنیم.

ص: ۱۸۶

این دلیل غیر از دو دلیل قبل می باشد و به ظاهر دلیل محکمی بر اصاله الحظر می باشد.

دو نفر از بزرگان معاصر مرحوم آیت الله گلپایگانی و شیخنا الاستاد حائری«ره» از کلماتشان استفاده می شود این دلیل را صغرویا و کبرویا پذیرفته اند و فرموده اند هم صغرای این دلیل درست است چون احتمال چنین مفاسدی حداقل در آخرت وجود دارد و هم کبری صحیح است چون عقل حکم به لزوم دفع مفاسد می کند.

بیان آیت الله گلپایگانی«ره»:

اما مرحوم آیت الله گلپایگانی در افاضه العوائد که حاشیه بر درر الفوائد استادشان است در بحث حکم عقل به برائت که گفته شده عقل حکم به برائت می کند لکن قاعده دیگری به نام لزوم دفع ضرر محتمل نیز داریم می گوید:

«نعم لو كان الضرر الأخروى المحتمل هو المفاسد اللازمه للأشياء فى الآخره، من دون توقف على البيان كالذاتيات، فالعقاب و إن كان معلوم العدم، لكن نفس ذلك الاحتمال يصلح لردع المكلف عن مخالفه ظنه، لأنه كاحتمال العقاب فى عدم ارتياح المكلف معه، فاللازم على القائل بالبراءه بيان ما يريح المكلف من هذا الاحتمال»(۱) .

پس طبق بیان ایشان مجرد قبح عقاب بلابیان، مفسده را منتفی نمی کند، بنابراین باید کاری کرد که احتمال هیچگونه مفسده ای داده نشود.

مناقشه در دلیل سوم:

ایشان خود در مقام تخلص از این اشکال بر می آید و می گوید اینکه امور و کارهای ما مفاسد ذاتیه ای داشته باشند که مبتنی بر بیان نباشند احتمالی عقلی هست و برهانی علیه آن وجود ندارد ولی احتمالی است که مورد غفلت عامه ناس است لذا در صدد دفع آن بر نمی آیند به همین دلیل بر خدای متعال لازم است غفلت زدایی کند ولو اینکه جعل احتیاط نماید، حال اگر غفلت زدایی نکرد می فهمیم صغری تمام نیست پس معلوم می شود مفسده ای وجود ندارد و الا اگر مفسده ای وجود داشت خدای حکیم باید بیان می فرمود؛

۱- (۱) .افاضه العوائد (تعلیق علی درر الفوائد)، ج ۲، ص۱۴۱

«و الّذی یمکن أن یقال: ان هذه المفسده- لما کانت مغفولا ـ عنها عند العامه، بحیث لا یتحقق احتمالها الا لنادر- لو کانت ملازمه لذوات الواجبات و المحرمات من دون توقف علی البیان، کان اللازم علی الحکیم العالم بذلک إلزام العباد بالتجنب عنها، و لو بعنوان آخر، مثل عنوان مشکوک التکلیف بإیجاب الاحتیاط، فلو تمت أدله الاحتیاط، فبها، و إلّا، نکشف من عدم وجوب الاحتیاط عدم مفسده ذاتیه لترک الواجبات، أو فعل المحرمات الواقعیه و أنها غیر متوقفه علی البیان»(۱) .

بنابراین بحث ما در جایی است که یا قبل از شرع است و یا بعد از شرع است اما در واقعه ای است که شارع دلیل بر حرمت ندارد، در اینصورت به نظر ایشان نیافتن دلیل، دلیل بر نبودن دلیل است، چون اگر مفسده ای بود لطف و حکمت او ایجاب می کرد که آن را بیان نماید.

جواب به مناقشه:

نیافتن دلیل از شارع، دلیل بر نبودن مفسده نیست چون ممکن است مفسده بوده و دلیلی هم از طرف شارع وجود داشته است ولی به دست ما نرسیده است بنابراین احتمال وجود مفسده دفع نشد.

بیان محقق حائری«ره»:

شیخنا الاستاد محقق حائری«ره» نیز در کتاب مبانی الاحکام این مساله را تقویت کرده و فرموده آثار وضعیه تکوینیه افعال مثل سکر و ازاله عقل در دنیا برای شرب خمر و شبیه آن در آخرت امر محتملی است، ایشان برای اینکه توضیح دهد که در آخرت نیز امور مؤلمه و دردآوری به غیر از عقاب وجود دارد هم به کتاب شریف استشهاد کرده و هم به روایات، و اما کتاب شریف می فرماید:

«یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَیْنَها وَ بَیْنَهُ أَمَداً بَعِیداً وَ یُحَذِّرُکُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبادِ»(۲) .

۱- (۲) همان.

۲- (۳) آل عمران/سوره۳، آیه ۳۰.

طبق این آیه شریفه انسان در قیامت آرزو دارد که بین او و کارهای بدی که انجام داده فاصله زیادی بیفتد پس معلوم می شود او از مشاهده گناهان خود تألم خاطر پیدا می کند، این تألم خاطر امری نفسانی است که غیر از عقاب است و یا فضیحت روز قیامت که آبروی شخص گنهکار در پیشگاه همه می رود خود مفسده ای غیر از عقاب است و یا در دعای کمیل حضرت می فرماید:«صبرت علی عذابک فکیف اصبر علی فراقک»، پس فراق مفسده دیگری غیر از عقاب است که چه بسا از عقاب سنگین تر نیز باشد و یا ممکن است به سبب گناه حساب و کتاب او بیشتر طول بکشد و با تاخیر بیشتری به بهشت برود؛

«و هو محسوس بحسب الارتکاز ایضا بالنسبه الی بعض مراتبه فإن من یظلم فی الدفعه الأولی یندم علی ذلک و یکون ملوما فی نفسه بخلاف الدفعات التالیه فتصل نفسه إلی حد تری الظلم بمنزله الامور الضروریه الیومیه التی لابد له منها و من یحشر فی الغد لیس موجودا غیر ذلک الموجود و هذا من غیر فرق بین کون الظلم حراما من جانب الله تعالی او حلالا، اذا عرفت ذلک نقول انه اذا احتمل فی محتمل التکلیف وجود ضرری وضعی تکوینی عظیم فلا ریب أنّ العقل یحکم بدفعه»(۱) .

پس طبق بیان ایشان کسی که به دیگری ظلم می کند بار اول و دوم عذاب وجدان دارد، اما پس از تکرار آن، عذاب وجدان از بین می رود پس به غیر از عقاب حالات روحی آزار دهنده برای آنان پیش می آید و کسی که در روز قیامت محشور می شود همین موجودی است که امروز چنین حالاتی دارد.

۱- (۴) .مبانی الاحکام، ج۲، ص۳۴۷ و ۳۴۸ (این جلد در نرم افزار فقه وجود ندارد)

البته ایشان قیـدی دارد و آن اینکه عقل هر ضـرری را واجب الـدفع نمی دانـد بلکه اگر آن ضـرر و مفسده عظیم باشد حکم به وجوب دفع آن می کند، سپس بعد از چند سطر می گوید:

«و یحتمل فی جمیع الموارد اذن عظمه الضرر بحیث یحکم العقل بوجوب دفعه اذ توجه الیه».

اصول عملیه/مقدمات /اصاله الحظر و الاباحه ۹۴/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مقدمات /اصاله الحظر و الاباحه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در دلیل سوم برای اصاله الحظر بود.

این دلیـل عبارت بود از این که با تصـرف در اشـیاء عالم اگر چه از لحاظ حکم و عقاب اخروی قبل از شـرع و در صورتی که حکمی به مـا نرسـیده است مـأمون هستیم –چون عقاب بلا بیان قبیـح است– اما محتمل است مفاسـد و امور ذاتیه که متوقف بر بیـان شـارع نیست وجود داشـته باشـد و عقـل همـان طور که حکم می کنـد از عقاب بایـد تحرز جست، حکم می کنـد از این مفاسـد هم بایـد تحرز بجوییم. بنـابراین اصل حظر است مگر این که از شارع ثابت شود یا یقین کنیم در موردی مفسـده وجود ندارد.

گفتیم مرحوم آیت الله گلپایگانی و شیخ الاستاد حائری هم صغری و کبرای این استدلال را پذیرفته اند.

مناقشه دوم دلیل سوم: عدم حکم عقل به وجوب دفع مفسده

این اسـتدلال برای اصاله الحظر کمتر ذکر شـده است و تنها بعضـی ماننـد صاحب تسدیـد الاصول به آن اشاره کرده اند؛ اما به مناسـبتهای دیگر در مسئله این که آیا اگر مفسده ای محتمل بود باید دفع کرد یا نه در ذیل قاعده قبح عقاب بلابیان و استدلال عقلی برای برائت بحث شده است. از معمول کلمات بزرگان استفاده می شود کبرای این دلیل را نپذیرفته اند.

ص: ۱۹۰

اما صـغری صـحیح است زیرا بزرگان فرموده انـد در همه موارد بالضـروره احتمال مفسده وجود دارد زیرا اساسا هر جا احتمال وجود حکمی ماننـد حرمت یا وجوب وجود دارد ملازمه با احتمال وجود مصـلحت یا مفسده ملزمه وجود دارد؛ حتی اگر یقین هم داریم الان شارع حکم نـدارد اما احتمال می دهیم که می توانـد حکم داشـته باشـد. بنا بر مسـلک عـدلیه که احکام را تابع مصالـح و مفاسـد می داننـد قهرا احتمـال حکم یـا احتمال جعل حکم(۱) ، ملازـمه دارد بـا وجود مفسـده یا مصـلحت. بنابراین صغری قابل انکار نیست.

اما این کبری که عقل بگوید همان طور که عقاب را باید دفع کنیم مفاسد را باید دفع کنیم را انکار کرده اند.

مثلا محقق خویی در مصباح فرموده است:

و أمّا إن کان المراد بالضرر المفسده، فالصغری و إن کانت مسلّمه فی خصوص ما یحتمل حرمته، بناءً علی ما علیه العدلیه من تبعیه الأحکام للمصالح و المفاسد، فانّ احتمال الحرمه فی شی ء لا- ینفک حینئذ عن احتمال المفسده فیه، إلّا أنّ الکبری ممنوعه، إذ العقل لا یحکم بوجوب دفع المفسده المحتمله(۲)

می فرمایند عقل حکم به کبرای وجوب دفع مفسده ملزمه نمی کند و برای این مسئله یک استشهاد بیان می کنند:

کیف و قد اتّفق العلماء من الاصولیین و الأخباریین، بل العقلاء أجمع علی عدم لزوم الاجتناب عمّا یحتمل وجود المفسده فیه فی الشبهه الموضوعیه، و لو کان العقل مستقلًا بوجوب دفع المفسده المحتمله کان الاحتیاط واجباً فیها أیضاً، إذ لا فرق بین الشبهه الحکمیه و الموضوعیه من هذه الجهه(۳) .

۱- (۱) ولو الان میدانیم حکم نیست ولی احتمال می دهیم بعدا میتواند جعل کند.(استاد دام ظله).

۲- (۲) مصباح الأصول، ج ۱، ص۳۳۳.

۳- (۳) همان.

در شبهات موضوعیه مانند این که فلان چیز پاک است یا نجس، همه قائلند اجتناب لازم نیست با این که مفسده فقط در شبهات حکمیه نیست. بلکه اگر مثلاـ حکم نجاست خمر و طهارت آب را میدانیم اما مردد هستیم فلان مایع آب است یا خمر در این صورت قهرا احتمال مفسده هست چون در احتمال مفسده فرقی بین شبهات حکمیه و موضوعیه نیست. با این وجود علما و بلکه به تعبیر ایشان عقلاـ اجماع دارند بر این که اجتناب لازم نیست و این کاشف از این است که عقل استقلال به وجوب اجتناب ندارد و الا اتفاق علما و عقلا بر این مسئله واقع نمی شد.

شبیه این فرمایش در کلمات اعاظم متکرر است.

پاسخ: عدم تفاوت بین عقاب و مفاسد

به نظر می آید –همان طور که علمین فرمودند- فرقی بین عقاب و مفاسد دیگر نیست. علت این که عقل حکم به دفع عقاب می کند چیزی جز ضرر، تألم و ناراحتی نیست و اینها در مفاسد دیگر هم وجود دارد.

به عبارت دیگر گاهی ما مسئله را به لحاظ رابطه بین ما و مولی ملاحظه می کنیم و گاه ملاحظه می کنیم به لحاظ این که آیا ضرر و زیانی متوجه ما می شود یا نه.

مثلا در علم کلام که گفته می شود باید به ادله اثبات صانع و اثبات ادیان الهی توجه کنید؛ چه چیزی مردم را تحریک و بعث می کند که سراغ این ادله بروند و پیگیری کنند آیا عالم خالقی دارد و آیا دینی وجود دارد؟ چیزی غیر از دفع ضرر محتمل نیست. اگر چه مسئله شکر منعم هم هست اما به اندازه ضرر محتمل کارآیی ندارد و مخصوص انسانهای فرهیخته است.

ص: ۱۹۲

در ابتـدای کار «من یجب طاعته» اثبات نشـده بلکه برای اثبات آن از قاعـده دفع ضـرر اسـتفاده می شود که به دنبال ادله اثبات برود.

پس آن چه چیزی که ابتدا باعث تحریک انسان می شود در مسئله عقاب همین دفع ضـرر است و این در موارد غیر عقاب هم وجود دارد.

آیـا عقلاـ در موارد شـبهات موضوعیه مثـل جـایی که احتمال دارد مایعی سم کشـنده باشـد اجتناب را لازم نمی داننـد؟ بله در مواردی که احتمال بسـیار ضـعیفی وجود دارد عقلا به آن توجهی نمی کنند و این مقدار ریسک را می پذیرند به این علت که توجه به همه محتملاـت ضـعیف باعث اختلال در زنـد گی و منقص شـدن عیش می شود و به جهت همین تزاحم توجهی نمی کنند.

اما علت این که فقها و علما فرموده اند در شـبهات موضوعیه تجسس لازم نیست این است که شارع فرموده لازم نیست. در این صورت کاشف از این است که یا مفسده نیست و یا تدارک خواهد کرد و همان ادله ای که در بحث امکان تعبد به ظن مطرح شده در اینجا نیز وارد می شود. در بحث تعبد به امارات ظنیه که از ابن قبه نقل شده تعبد به ظن جایز نیست چون باعث تفویت مصلحت یا القاء در مفاسد می شود، پاسخهایی برای تدارک مصلحت یا مفسده داده شده که در اینجا هم قابل طرح است.

بنابراین باید بگوییم حق با آیت الله گلپایگانی و مرحوم حائری است که صغری و کبری هر دو تمام است.

سوال: آیا اجماعی که ادعا شد در شبهات موضوعیه وجود دارد؟

جواب: این اجماع به طور کلی و در همه موارد وجود نـدارد. بعض موارد هست که با اندک توجهی علم لازم می شود در این موارد فرموده انـد فحص لاـزم است. مثـل این که همین قـدر که چشـمش را باز کنـد می بینـد آفتاب طلوع کرده است در این صورت باید نگاه کند.

ص: ۱۹۳

اما در مواردی که فحص بیشتر لازم است دلیل داریم که لازم نیست.

همچنین بسیاری از فقها در شبهات موضوعیه که احراز صغرای آن محقق نمی شود مگر با فحص مثل باب خمس و زکات فحص را لازم می دانند. در این موارد تا وقتی فحص و محاسبه نکنیم موضوع مشخص نمی شود. فلذا نمیتوان گفت چون شبهه موضوعیه است فحص لازم نیست.

اما در ابواب دیگر به خصوص باب طهارت و نجاست خود شارع فرموده است فحص لازم نیست(۱) .

نظر استاد در مسئله: عقیم بودن استدلال در صورت محاسبه نسبت به مولی

لکن آن چه که در مقام باید گفت این است که ما مسئله اصاله الحظر و الاباحه را از چه منظری بحث می کنیم؟

اگر با نظر به شارع و مولی است باید به یک شکل محاسبه شود و اگر با نظر به خودمان هست باید به گونه ای دیگر محاسبه شود.

اگر با نظر به مولی باشد حق این است که این استدلال برای اثبات اصاله الحظر عقیم است به این دلیل که ما اگر احتمال عقاب و استدلالات قبلی که بیان شد را ندهیم در این صورت خروج از زی عبودیت نیست و بی احترامی به مولی نیست و تنها خودمان مبتلا شده ایم.

۱- (۴) مرحوم شیخنا الاستاد حائری می فرمود از صحیحه استفاده می شود در باب نجاست و طهارت فحص مطلوبیت شرعی ندارد؛ زیرا طبق نقل زراره سوال کرده من احتمال می دهم به لباسم خون پاشیده است آیا فحص لازم است؟ حضرت فرمودند لازم نیست و تنها اثری که این فحص دارد این است که شک را از بین می برد. چون تا قبل از فحص شاک هستی و بعد از آن شاک نیستی. معنای این سخن این است که فحص هیچ مطلوبیت شرعی ندارد.

بنـابراین شایـد علت این که علمـا در بحث اصـاله الحظر کمتر به این دلیـل توجه کرده انـد به دلیل وضوح این مسـئله است که ایشان در مسـئله اصاله الحظر و الاباحه مسـئله را از جهت ارتباط با مولی حساب می کننـد و این ضـرر و مفسده کاری به مولی ندارد.

امـا اگر از نظر خودمـان توجه کنیم یک امر عقلایی است و ربطی به علم اصول نـدارد. قهرا در این مورد قائلیم عقل می گوید باید احتیاط کنیم مگر این که یک جابر یا مؤمنی پیدا شود که بحمدلله همان ادله برائت شـرعیه به ما تأمین داده است. این ادله فقط از حیث عقاب تأمین نداده است بلکه دلالت دارد به طور کلی مأمون هستیم و نسبت به مفاسد اخرویه امنیت خاطر داریم.

اصول عملیه/مقدمات /اصاله الحظر ۹۴/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/مقدمات /اصاله الحظر

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در افتراق مسـئله حظر و ابـاحه بـا برائت و اشـتغال بود. گفتیم مقـدمتاً بایـد وارد ادله اصاله الحظر و الاباحه شویم تا زمینه برای افتراق دو باب روشن شود. ادله اصاله الحظر گذشت و حال وارد اصل مسئله یعنی وجوه افتراق بین دو مسئله می شویم.

وجوه فرق بین اصاله الحظر و الاباحه و بین برائت و اشتغال

بیانات مختلفی از طرف علمای اصول بیان شده است.

بهترین و کامـل ترین بیـان از مرحوم اصـفهانی در نهـایه الـدرایه است که آن را محور قرار میـدهیم و مطـالب دیگر را در ذیل فرمایش ایشان بیان می کنیم.

ایشـان فرمـوده است مسـئله حظر و ابـاحه و مسـئله احتیاطـا از نظر موضوع و ملاـک و ثمره متفـاوت هسـتند. امـا از نظر محمول اختلاف ندارند.

ص: ۱۹۵

توضـیح این که بزرگـانی این دو را از یک باب و متحـد می داننـد. در مقابل کسانی که معتقدنـد افتراق دارنـد بیانات متفاوت دارند. برخی معتقدند از نظر موضوع متفاوتند و بعضـی از نظر موضوع و محمول متفاوت می دانند؛ اما مرحوم اصـفهانی کامل تر فرموده اند و از همه جهات یعنی موضوع، محمول، ملاک و ثمرات به این مسئله توجه کرده اند.

تفاوت از نظر موضوع

اما از نظر موضوع سه یا چهار نظریه در باب وجود دارد:

نظریه اول: اختصاص باب برائت به مشکوک الحکم

معمول محققین فرموده انـد: موضوع در بـاب اصـاله الحظر و الابـاحه عبارتست از خودِ موضوعات صـرف نظر از این که حکم شرعی دارد یا نه، مشکوک الحکم هست یا نه. بلکه حکم اشیاء با عناوین اولیه اش را از دیـدگاه عقل بررسـی می کنیم مانند شرب تتن، راه رفتن روی زمین و تصرف در اشیاء از دیدگاه عقل. خود این کارها را بررسی می کنیم بدون این که توجه کنیم آیا شارع در این موارد حکمی دارد یا نه.

اما در باب برائت و اشتغال مسئولیت خودمان را در برابر شـیء مشکوک الحکم بررسی می کنیم؛ یعنی بعد از آن که میدانیم خدای متعال در آن مورد حکم دارد؛ اما نمی دانیم آن حکم چیست.

مرحوم اصفهانی این نظریه را بیان کرده اند.

أما اختلافهما موضوعا؛ فلأن الموضوع فی الأولی هو الفعل فی حدّ ذاته مع قطع النظر عن ورود الحکم الشرعی فیه، و الموضوع فی الثانیه هو الفعل المشکوک حلیته و حرمته شرعا مع ثبوت اصل الحکم فیه.(۱)

۱- (۱) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص۱۲۷.

محقق نایینی و آقا ضیاء هم چنین قائلند.

نسبت به این بیان دو تعلیقه وجود دارد.

مناقشه اول: عدم اختصاص موضوع برائت و اشتغال به مشکوک الحکم

محقق اصفهانی فرموده اند: «مع ثبوت اصل الحکم فیه» یعنی در باب برائت و اشتغال اصل وجود حکم مفروض است اما نمی دانیم آن حکم چیست اما در حظر و اباحه کاری به حکم نداریم و من حیث هی هی بررسی می کنیم.

در اینجا سوال این است که آیا برائت مربوط به جایی است که مفروغ است حکم دارد یا اگر محتمل الحکم هم شد مسئله برائت هست. یعنی اگر مثلا دلیل نداشتیم که در تمام وقایع حکم وجود دارد و بعد به نحو شبهه حکمیه شک می کردیم شرب تتن اصلا حکمی ندارد یا دارد و اگر حکم دارد آیا حرمت است یا حلیت؛ در این صورت جای برائت نیست عقلا یا شرعا؟

بنابراین تقیید به این که مسلم بگیریم باید حکمی از طرف شارع باشد تضییق بما لا ـ ملزم له است و این در بحث برائت و اشتغال مفروض نیست. بلکه موضوع این است که وظیفه ما در مواردی که احتمال میدهیم تکلیف الزامی وجود دارد چیست؟

مناقشه دوم: شمول ادله اصاله الحظر و الاباحه نسبت به موارد مشکوک الحکم

اگر به ادله ای که برای اصاله الحظر بیان شد، توجه کنیم آیا دامنه و مصب آن ادله فقط اشیاء من حیث هی هی است یا این ادله در موارد شک در حکم اشیاء هم وارد می شود؟

مثلا ـ اگر در موردی حکم تصرف در یک زمینی را نمی دانیم آیا نمی توانیم از دلیل اصاله الحظر استفاده کنیم و بگوییم این زمین ملک مولی است و عقل حکم می کند تصرف در ملک مولی بدون اذن قبیح است؟ یا با این که مشکوک الحکم است دلیل دوم را استفاده کنیم و بگوییم ورود و خروج عبد در برابر مولای حقیقی باید به اذن مولی باشد و الا ـ خروج از ذی عبودیت و رقیت است؟

ادله ای که برای اصاله الحظر تمسک می شد اختصاص به موضوعات بعناوینه الاولیه ندارد. وحتی در مشکوک الحکم بما انه مشکوک الحکم جریان دارد. شاید از این جهت بعض بزرگان فرموده اند فرقی بین عناوین اولیه و ثانویه نیست.

نظریه دوم: اختصاص موضوع حظر به تصرفات قابل انتفاع

محقق نایینی در هر دو دوره از درسشان فرموده اند: در مسئله حظر موضوع عبارتست از افعال ما که دارای دو خصوصیت باشند:

یک: فعل متعلق به امور خارجی باشد بنابراین مثل تغنی که ربطی به امور خارجی ندارد و در چیزی تصرف نمی کنیم را شامل نمی شود. میتوان فکر کردن را هم به عنوان مثال بیان کرد.

دوم: انتفاع بردن از امور خارجی بردن باشد نه هر گونه تصرفی. مثلا وقتی به چیزی نگاه می کنیم انتفاعی نیست.

اما در برائت و اشتغال، فعل من حیث هو فعل است؛ اعم از این است که به خارج تعلق بگیرد یا نه و در تعلق به خارج اعم از انتفاع بردن یا نبردن است.

(الأول) أن الفرق بین مسأله البراءه و الاحتیاط و مسأله کون الأشیاء علی الحظر أو الإباحه من جهتین (الأولی) أن موضوع هذه المسأله هو مطلق الفعل الصادر من المکلف سواء لم یکن له تعلق بموضوع خارجی أو کان له تعلق به أعم من ان یکون ذلک الفعل المتعلق به انتفاعا من ذلک العین أم لا ـ و هذا بخلاف موضوع مسأله الحظر أو الإباحه فانه مختص بالانتفاع المتعلق بالموضوع الخارجی فی غیر ما یتوقف علیه المعاش الضروری فموضوع مسألتنا أعم من موضوع تلک المسأله من وجهین.(۱)

مناقشه اول(صغروی): عدم وجود مثال برای تصرفات غیر خارجی

۱- (۲) أجود التقریرات، ج ۲، ص۱۶۵.

یک اشکال صغروی در کلام ایشان وجود دارد که چگونه تصور کرده افعالی که به امور خارجی تعلق نمی گیرد.

امور خارجی یعنی چی؟ آیا مراد اشیاء خارج از انسان است؟ تصرف در اعضای انسان مثل لب و زبان و دست هم ملک خداوند متعال است و تصرف در اینها نیز مانند تصرف در بیرون از بدن است. بنابراین مثال به تغنی و یا حتی مثال به تفکر صحیح نیست. زیرا در تفکر هم فعل و انفعالی در مغز و روح انسان ایجاد می شود. بنابراین مثالی پیدا نمی شود که تعلق به امور خارجی نداشته باشد. اگر مراد ایشان از امر خارجی، بیرون از بدن انسان باشد اگر چه مثال دارد اما وجهی برای این افتراق نیست زیرا همه اینها مملوک خداوند است و همان طور که ورود و خروج عبد نسبت به اشیاء خارج از بدنش باید به اذن مولی باشد تصرف در بدنش نیز باید به اذن مولی باشد.

مناقشه دوم: عدم اختصاص موضوع حظر به موارد تصرف

دلیل این که ایشان موضوع حظر را تصرف فرض کرده شاید این است که به دلیل اصاله الحظر و اباحه توجه کرده است زیرا در مسئله حظر و اباحه، دلیل ما تصرف است بنابراین جایی که فعل ما تصرف در ملک دیگری نیست از موضوع بحث خارجی است. چون ایشان به دلیل اول اصاله الحظر توجه کرده از دلیل کشف کرده است که موضوع باب جایی تطبیق پیدا می کند که تصرف باشد برخلاف مسئله برائت و اشتغال که کار به تصرف در ملک دیگری نداریم بلکه وظیفه مان را در برابر عملی از این جهت که حکم خدا در موردی برای ما مشکوک است بررسی می کنیم. ممکن است عملی تصرف در ملک دیگری نباشد اما خدا حرام کرده باشد مثل تغنی یا تفکر در ذات خداوند.

اشکال این است که همان طور که قبلا گذشت دلیل اصاله الحظر تنها دلیل اول نیست بلکه دلیل دوم عبارت بود از این که ما عبد حقیقی در برابر مولای حقیقی هستیم و ورود و خروج عبد در برابر مولای حقیقی تنها باید به اذن او باشد.

این دلیل مهمتر از دلیل اول بود و محقق اصفهانی تنها این دلیل را ذکر کرده اند.

بنابراین به حسب ادله باب موضوع منحصر در تصرفات نیست بلکه در هر دو باب مطلق است. بله در صورتی که صغری را بپذیریم و از اشکال اول صرف نظر کنیم،بعضی از دلیلهای اصاله الحظر و الاباحه در بعض افعال جاری نمی شود؛ اما این، دلیل بر تفاوتِ موضوع نمی شود؛ زیرا ادله دیگر وجود دارد.

نظریه سوم: اختصاص باب حظر به موضوعات قبل از شرع

مرحوم اصفهانی فرموده اندجماعتی از اصحاب این گونه فرق گذاشته اند که در مسئله حظر و اباحه، موضوعات به لحاظ قبل از شرع است و در مسئله برائت و احتیاط موضوعات بعد از شرع است.

(ثم ان جماعه) من الأصحاب فرقوا بین المسألتین بأن مسأله الحظر أو الإباحه انما هی بلحاظ حال هی قبل ورود الشرع و أما مسأله البراءه و الاحتیاط فهی بلحاظ حال هی بعد ورود الشرع(۱)

مناقشه: عدم فایده در بحث از موضوعات قبل از شرع

آقای نایینی می فرمایند: «ما قبلا به این سخن اشکال می کردیم و می گفتیم بحث کردن در مورد این که قبل از شرع یعنی قبل از ورود اسلام این شیء چه حکمی داشته است بحث بی فایده ای است. ولی بعدا توجیه کردیم که شاید مراد آنها از قبلیت این است که با صرف نظر از شرع حکم و در رتبه قبل از شرع حکم چیست نه این که مراد، قبل زمانی باشد.»

۱- (۳) أجود التقریرات، ج ۲، ص۱۶۶.

اگر مرادِ قـائلین به این تفـاوت، از «قبـل ورود الشـرع» قبـلِ رتبه ای باشـد بـا نظریه اول متحـد می شود. امـا اگر مرادشـان ظاهر کلامشان باشـد نظریه جداگانه ای است که باعث می شود بحث از آن، بی فایده شود و درست هم نیست زیرا تفاوتی بین قبل و بعد از زمان شرع وجود ندارد و این تفاوت ملاک ندارد.

نتیجه بحث از تفاوت از نظر موضوع

نـتیجه ایـن کـه تفسـیر صـحیح تفـاوت در دو مسـئله، نظریـه اول است که موضـوع در یکـی اشـیاء من حیث هی هی است و در دیگری بما انه مشکوک الحکم است که این هم اشکال شد پس افتراق اول محل اشکال است.

بررسی سوال اول و دوم /بحث هشتم: پیرامون مسأله اصاله الحذر و اصاله الاباحه/برائت ۹۴/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:بررسی سوال اول و دوم /بحث هشتم: پیرامون مسأله اصاله الحذر و اصاله الاباحه/برائت

خلاصه جلسه قبل:

خب بحث ما در پاسخ به سوال اول بود که مسأله حظر و اباحه بنابر این که مختلف است با مسأله برائت و اشتغال، آیا رابطه ای بـا هم دارنـد و مسـأله حظر و ابـاحه جزء ادله بـاب برائت و اشـتغال می توانـد حساب بشود یا نه و یا اگر جزء ادله نباشـد آیا از مبـادی تصـدیقیه آن به یـک نحوی هست یـا نیست. از کلاـم محقق نائینی قـدس سـره و غیر ایشان اسـتفاده شـد که این ها می فرماینـد که رابطه هست. فلذا ایشان فرمود اگر کسـی در باب حظر و اباحه قائل به حظر شد، دیگر در باب برائت و اشـتغال هم باید قائل به احتیاط بشود. و اگر کسی در این باب قائل به اباحه شد، دیگر برای اباحه و برائت نیازی به اقامه دلیل ندارد. و اگر کسـی بخواهد در باب برائت و اشتغال قائل به برائت بشود، باید رفع مانع کند به این که بگوید حظر نیست و الا اگر حظر باشد آن جا نمی شود قائل به برائت شـد. بایـد حظر را بردارد تا بتواند آن جا تصدیق کند برائت را. پس جزء مبادی تصدیقیه برائت می شود. محقق شاهرودی قدس سره مناقشه ای داشتند به این کلام که بیان شد و مورد بررسی واقع شد.

ص: ۲۰۱

بسمه تعالی

اعوذ بـالله من الشـیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمـد لله رب العـالمین و صـلی الله تعالی علی سـیدنا و نبینا أبی القاسـم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

روز نوزدهم دی را گرامی می داریم که یکـی از ایـام الله دوران انقلاـب هست که منشـأ این وفاداری مردم که این حادثه از قم شروع شـد، در حقیقـت ایمـان مردم بـود که این ایمـان در اثر زحمـات و رنـج هـایی بـود که در طـول تاریـخ علمـای بزرگ، روحانیون، مبلغین عهده دار آن بودند. یک وقتی مقام معظم رهبری دام ظله العالی در قم قریب به این مضمون فرمودند که من

خدمت مرحوم امام عرض کردم که این کار مهمی که شما انجام دادید در اثر فعالیت هزار سال روحانیت بود که در شهرها و روستاها و نقاط مختلف ایمان در دل مردم کاشتند، این عقاید را در دل مردم مستحکم کردند، شما از این زمینه آماده استفاده کردید. خب بنابراین آن چه که راز و رمز موفقیت ها بوده همین مسأله خداخواهی و وفاداری به اسلام و اولیاء اسلام بوده که همه ما باید برای همیشه هم خودمان همین طور باشیم ان شاء الله و هم در راه تحکیم این عقاید ان شاء الله کوشش کنیم. همه افعال ما، قول ما، عمل ما، رفتار ما همه و همه در این راستا، بسیار اهمیت دارد و به خصوص عمل ما بیش از گفتار ما ان شاء الله می تواند مؤثر باشد در این که مردم علاقه مند بشوند و دل ها را به جای دنیا به معنویت و آخرت و ارزش ها پیوند بدهد. خدای متعال به همه ما توفیق این جهت را ان شاء الله عنایت بفرماید.

ص: ۲۰۲

ادامه ی بحث از سوال اول:

خب بحث ما در پاسخ به سوال اول بود که مسأله حظر و اباحه بنابر این که مختلف است با مسأله برائت و اشتغال، آیا رابطه ای با هم دارند و مسأله حظر و اباحه جزء ادله باب برائت و اشتغال می تواند حساب بشود یا نه و یا اگر جزء ادله نباشد آیا از مبادی تصدیقیه آن به یک نحوی هست یا نیست.

از کلام محقق نائینی قدس سره و غیر ایشان استفاده شد که این ها می فرمایند که بله رابطه هست. فلذا ایشان فرمود اگر کسی در باب حظر و اباحه قائل به حظر شد، این دیگر در باب برائت و اشتغال هم باید قائل به احتیاط بشود. و اگر کسی در این باب قائل به اباحه شد، دیگر برای اباحه و برائت نیازی به اقامه دلیل ندارد. و اگر کسی بخواهد در باب برائت و اشتغال قائل به برائت بشود، باید رفع مانع کند به این که بگوید حظر نیست و الا اگر حظر باشد آن جا نمی شود قائل به برائت شد. باید حظر را بردارد تا بتواند آن جا تصدیق کند برائت را. پس جزء مبادی تصدیقیه برائت می شود.

محقق شاهرودی قدس سره مناقشه ای داشتند به این کلام که عرض شد و بررسی شد.

دلیل قائلین به عدم ارتباط:

فرمایش دیگری در مقام وجود دارد که اصلش از محقق اصفهانی قدس سره هست که تقریب باید بشود.

این فرمایش متوقف بر چند مقدمه است.

حال من قبل از این که مقدمه را بگویم اصل مدعا و مطلب ایشان را بگویم تا این که بهتر مقدمات جا بیفتد. ایشان می فرماید اصلاً حوزه مسأله حظر و اباحه غیر از حوزه مسأله برائت و اشتغال است. و وقتی ما سراغ برائت و اشتغال می رویم، اصلاً موضوع حظر و اباحه منتفی است و اصلاً ملازمه ای بین این دو باب وجود ندارد بلکه منافرت وجود دارد. اگر فرض کردیم می خواهیم دنبال برائت و اشتغال برویم، اصلاً زمینه برای حظر و اباحه دیگر نیست. و جایی که دنبال حظر و اباحه هستیم، اصلاً جایی برای برائت و اشتغال نیست. این ها به طور کلی دو حوزه متنافی و متهافت هستند و ربطی به هم دیگر ندارند. بنابراین نه آن می تواند دلیل بر این جا بشود به هیچ وجه، نه حظرش دلیل بر احتیاط در این جا، نه اباحه در آن جا دلیل بر اباحه در این جا، و نه مانعیتی از ناحیه آن برای این جا وجود دارد تا شما بگویید اگر کسی می خواهد قائل به برائت بشود، باید مُسْبَقاً حظر را جواب داده باشد و از بین برده باشد، نه اصلاً ربطی به هم ندارند.

ص: ۲۰۳

حالا بیان مطلب ایشان متوقف بر چند مقدمه است.

مقدمه اول:

مقدمه أولی این است که این کبرای حظر عقلی را باید ببینیم درست حدود و ثغورش کجاست، کجاست که ما نیاز داریم به ترخیص مالکی یا حداقل عدم احراز منع مالکی. کجاست که عقل می گوید ممنوع است که شما تصرف بکنید و کاری را انجام بدهی، کجاست که این حرف را می زند و نیاز دارد به این که اجازه بگیری از مالك و از ولیّ آن امر یا این که لااقل احراز نکرده باشی منعش را. این کجاست؟

من باز تعبیر دقیق ترش را عرض بکنم؛ کجاست که عقل می گوید ممنوع است؟ یا جایی که می دانی منع مالکی کرده یا احراز ترخیص نکردی. ولو نمی دانی منع کرد ولی احراز ترخیص نکردی. دو تا احتمال وجود دارد که بگوییم آن جایی که منع کرده خب روشن است، فقط این جاست. یا نه بگوییم بالاتر از این است، هم جایی که منع کرده، هم جایی که احراز ترخیص نکردی که همین عبارت احراز ترخیص نکردن، قهراً آن را هم پوشش می دهد به همین عبارت اکتفا بکنیم. این کجاست که عقل چنین حرفی را می زند؟

ایشان می فرماید این در جایی است که آن مالك در صدد قانونگذاری بر نیامده باشد برای عبیدش، بندگانش و کسانی که تحت سلطه او هستند. اما اگر در صدد قانونگذاری دیگر برآمد، تشریع قانون کرد، دیگر آن جا آن مسأله این که باید اذن مالکی بدهد یا اگر احراز نکردی ممنوع است، دیگر از بین می رود. آن جا دیگر حوزه این مطلب نیست.

ایشان فرموده است که:

«أن الحاجه إلی الترخیص المالکی، أو کفایه عدم المنع المالکی إنّما هو فی مورد عدم إعمال حیثیه الشارعیه منعاً و ترخیصاً، فان ترقب الترخیص المالکی و المنع المالکی إنّما هو فی ذلک المورد.»(۱)

ص: ۲۰۴

۱- (۱) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۳۱.

این در جایی است که نیامده باشد تشریع کرده باشد، قانون گذرانده باشد. مثلاً فرض کنید که یک کسی مالک یک سلسله خوراکی هایی هست در بین یک عده از اشخاص. این اشخاص می گویند ما نمی توانیم تصرف کنیم چون برای این مالک است، نمی توانیم تصرف در این ها بکنیم مگر این که احراز اذن او را بکنیم. تا جایی که احراز اذن نکردیم نمی توانیم تصرف بکنیم حالا سواءٌ این که منع داشته باشد یا فقط حالا ما احراز نکردیم. در کجا این حرف را می زنند؟ وقتی که این آقا نیامده باشد قانون گذرانده باشد، اگر قانون گذرانده و به حسب قانون آمده گفته کسانی که کذا هستند از این ها می توانند استفاده کنند، کسانی که کذا هستند نمی توانند استفاده کنند. یک قانون گذرانده. وقتی تشریع قانون کرد، دیگر مسأله این که بما أنّه مالکٌ ما چه وظیفه ای داریم از بین می رود. معلوم می شود دیگر آن جهت را نادیده دارد می گیرد وقتی قانون را دارد جعل می کند. می خواهد تمام ملاک را همین قانون خودش قرار بدهد. و دیگر از جهت مالکی و آن حیث خودش صرف نظر کرد.

سؤال: اطلاق مقامی کأنّ منظورشان هست؟

جواب: نه لازمه این است. یعنی کسی که در صدد ...

سؤال: لازمه عقلی یا ...

جواب: بله. چرا؟ برای خاطر این که دیگر از آن دست برداشته دیگر. چون قانون که می گذراند به این قانون می خواهد عمل بشود یا نه؟ تازه اگر بگوید من قانون را گذراندم، طبع مطلب این است که وقتی می آید قانون را می گذارند کأنّ کل الملاک را آن دارد قرار می دهد.

سؤال: این هم اطلاق مقامی آن است.

جواب: نه، نه این که از اطلاق مقامی می فهمیم آن منع را ندارد. این بالاتر از اطلاق مقامی است. آن از سکوت می فهمیم، این نه. مدلول خود این کار این است که تمام ملاک را دارد این قرار می دهد، نه این که چون سکوت کرده. حالا مطلب ایشان تمام بشود تا ببینیم حالا مقدماتش را می پذیریم را نمی پذیریم. حالا مطلب ایشان روشن بشود چه می خواهد بفرماید.

ص: ۲۰۵

پس می فرماید ترقب ترخیص مالکی یا منع مالکی کجاست که شخص می رود سراغ این که ترخیص مالکی بدهد بما أنّه مالکٌ؟ یا منع کند بما أنّه مالکٌ؟ آن جایی که نمی آید قانون بر اساس مصالح و مفاسد بگذراند. اگر آمد در مقام این برآمد که بر اساس مصالح و مفاسد امر کرد یا نهی کرد، دیگر آن جا از حیث مالکی کاری ندارد. اگر دید مصلحت ملزمه دارد و گفت انجام بدهید، دیگر معنا ندارد با این که مصلحت ملزمه دارد و براساس مصلحت ملزمه دارد می گوید انجام بدهید، بعد خودش بما أنّه مالکٌ بگوید ولی من راضی نیستم بخورید. منع مالکی با امر تشریعی و قانونی یا ترخیص قانونی جور در نمی آید.

بنابراین هر جا، جای تشریع آمد، این جا روشن است که دیگر کل الملاک در نظر او قانونش است و دیگر از آن حق مالکی دست برداشته و کاری به آن حق مالکی خودش ندارد. این مقدمه اول.

مقدمه دوم:

مقدمه ثانیه این است که وقتی مولی و مالک دست از آن حیث مالکیت خودش برداشت و از آن ناحیه غرضی را ندارد، دیگر بر عبد لازم نیست آن جهت را مراعات بکند، نه از حیث این که تصرف در مال دیگری بدون اذن او جایز نیست که دلیل اول است، و نه از حیث این که ما عبدیم و او مولی است و باید ورود و خروج مان به اذن او باشد و الا لخرجنا از زی الرقیه و العبودیه. چرا؟ برای خاطر این که همان طور که قبلاً هم عرض کردیم از لسان ایشان، عقل در جایی می گوید شما خارج از زی عبودیت و رقیت شدی که مولی غرضی داشته باشد و شما کارت مخالف و منافی با غرض مولی باشد. اما اگر مولی غرضی ندارد، این جا خروج از زی و رقیت نیست. رقیت، عبودیت، بندگی، آن که اقتضاء می کند این است که اغراض مولی را شما پیاده کنی و برخلاف آن مشی نکنی. اما اگر غرضی اصلاً ندارد، انجام و انجام دادن هیچ کدام برای او فرقی نمی کند، خب در این جا خروج از زی عبودیت نیست، زی رقیت نیست. بنابراین در جایی که آمده مولی در مقام تشریع برآمده، قانون گذرانده در این مقام، پس غرضش همین تشریعش می شود. آن غرض مالکی را دیگر ندارد و وقتی غرض مالکی نداشت ما به عنوان این که عبد هستیم نسبت به آن غرض مالکی دیگر مسؤولیتی نداریم چون سالبه به انتفاء موضوع است. غرضی نیست. و هم چنین از نظر این که تصرف در مال دیگری بدون اذن او نمی شود، این هم دیگر مشکلی نداریم چون خودش از آن حیث، دیگر دست برداشته و کل الملاک را دارد این قرار می دهد. این هم مقدمه دوم.

مقدمه سوم:

مقدمه سوم این است که طبق این مطالبی که گفتیم، قهراً حظر عقلی جای آن کجا می شود؟ حظری عقلی موضوعش جایی می شود که تشریع نباشد، قانونگذاری نباشد.

مقدمه چهارم:

مقدمه بعد این است که در موارد برائت و اشتغال ما در آن جا محرِز و قاطع به چه هستیم؟ به این که مولی تشریع دارد. می دانیم شارع حکمی دارد ولی نمی دانیم هذا است یا ذاک است. حکمی دارد ولی نمی دانیم وجوب است یا اباحه است، حرمت است یا اباحه است. یا فروض دیگر. بالاخره حکمی دارد إما هذا و إما ذاک، یک حکمی دارد. پس تشریع را می دانیم. آن وقت گفته می شود وقتی تشریع را می دانی، اگر یک طرفش الزامی است، و یک طرفش غیر الزامی است مثلاً شما برائت دارید. یا احتیاط باید بکنید. کلٌّ علی مسلکه، یا موارد مختلف است. پس بنابراین حوزه برائت و اشتغال کجا شد؟ حوزه برائت و اشتغال جایی شد که شما می دانید تشریعی هست. اصل تشریع را می دانید اما نمی دانید وجوب است یا اباحه است، حرمت است یا اباحه است. وجوب است یا استحباب است، این ها را نمی دانید ولی اصل این که تشریع است می دانید.

بنابراین با توضیحی که داده شد نتیجه این مقدمات چه می شود؟ نتیجه این مقدمات این شد که حذر عقلی برای جایی است که اصلاً تشریع می دانی نیست. برائت و اشتغال برای جایی شد که تشریع مفروض است، مقطوع است. بنابراین اصلاً دو حوزه دارند. ربطی به هم ندارد که اگر آن جا حظری شدی این جا باید حظری بشوی. آن جا که من حظری می شدم، حوزه اش حوزه دیگری بود، الان که دارم دنبال برائت و اشتغال هستم، اصلاً یک حوزه ای است که جای حظر نیست. آن جایی هم که جای حظر است، جای برائت و اشتغال نیست.

بنابراین فالحیثیتان متقابلتان لا متلازمتان. این حیثیت بحث حظر و اباحه متهافت است و متقابل است و نقطه مقابل حیثیت برائت و اشتغال است نه این که دو حیثیت متلازم هستند که قد یتوهم فلذا به آن می خواهیم به این استدلال کنند یا بگویند وقتی به یک شقّ از مسأله برائت و اشتغال می توانی ملتزم بشوی که آن جا حظری نشده باشی و او را منع کرده باشی.

این مطلب بر طبق نظر ایشان است که سابقاً فرمود اصلاً مسأله برائت و اشتغال جای آن کجاست؟ جای آن جایی است که شما احراز وجود حکم کردید، حالا نمی دانی حکم چیست.

قبلا عرض کردیم که این طور نیست، موضوع اعم است، لازم نیست احراز حکم کرده باشی. احتمال حکم هم می دهی که شاید حکم باشد، حالا اگر باشد وجوب است یا غیر وجوب است. وجوب است یا استحباب است. باز هم این جا احتیاج داریم به برائت، چون بالاخره احتمال تکلیف را می دهیم و باید مأمّنی برای خودمان پیدا بکنیم.

خب اگر این را هم گفتیم، این تعمیم را دادیم، این تکلمه را برای کلام محقق اصفهانی اضافه می کنیم که می گوییم در این جا هم پس چون احتمال تشریع را می دهیم، بنابراین جزم به تطبق اصاله الحظر نداریم، تمسک به اصاله الحظر می شود تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه اش. بنابراین هر جا ما دنبال برائت و اشتغال می رویم، یا یقیناً تشریع وجود دارد و آن را احراز کردیم پس یقین داریم مسأله حظر و اباحه نیست که بخواهیم به آن تسمک کنیم یا عدمش را مانع این قرار بدهیم و یا لااقل احتمال می دهیم بنابر توسعه و وقتی احتمال دادیم، نمی توانیم بگوییم این جا ما باید اشتغالی بشویم به خاطر اصاله الحظر. اصاله الحظر تسمک به دلیل در شبهه مصداقیه اش است.

سؤال: این تکلمهٌ باعث می شود مقدمه اول شان واضح غلط باشد. این توسعه حضرتعالی سبب می شود مقدمه اول شان واضحاً غلط باشد. یعنی اگر ما احتمال تشریع یک جایی را می دهیم یعنی این الزاماً این است که حق مالکیت را سلب کرده از خودش؟

جواب: نه، نمی توانیم به آن استدلال کنیم.

سؤال: حرف شان این است که اگر مولی در مقام تشریع است، از حق مالکیتش صرف نظر کنیم.

جواب: احتمال می دهیم گذشته باشد.

سؤال: خب وقتی که احتمال تشریع ...

جواب: نه آن می شود اشکال این که شما باید بگویید که اگر احراز هم نکردید. ولی اگر کسی آن حرف را زد آن جا، باید این جور بگوید. آن جا باید موضوع را جوری قرار بدهیم ...، و الا اگر گفتید که نه ...، این باعث می شود که ...

سؤال: آن حرف اول شان با مبنای خودشان یک رنگ و لعابی دارد. اما وقتی این توسعه را شما دادید، مقدمه اول واضح است که اشتباه است.

جواب: خیلی خب حالا اشکال که اشکالی ندارد. حالا فعلاً داریم می گوییم که ممکن است این جوری کسی بگوید. یعنی بیاید این جوری بگوید، بگوید پس آن نمی تواند دلیل بر این جا بشود. چرا؟ برای این که اگر آن جور بگوییم که حتماً برائت و اشتغال برای جایی است که فرغنا عن وجود الحکم، خب پس بنابراین فرغنا از این که اصاله الحظر هم دیگر نیست، پس کیف یستدل بإصاله الحظر بر این جا. اگر لم نفرغ ولی احتمالش را می دهیم، پس بنابراین احتمال تشریع می دهیم، پس احتمال می دهیم حوزه اصاله الحظر نباشد. چون شما می گویید اصاله الحظر برای جایی است که حوزه تشریع نباشد. بنابراین باز نمی توانم به اصاله الحظر برای این جا استدلال بکنیم.

ص: ۲۰۹

این فرمایش محقق اصفهانی قدس سره.

هذا کله اگر مسأله را با برائت و اشتغال عقلی بخواهیم بسنجیم.

اما با برائت و اشتغال شرعی چه؟ آیا باز دخالت دارد یا دخالت ندارد؟

بنابر برائت و اشتغال شرعی هم باید گفت اگر آن بیان سابق از محقق گلپایگانی قدس سره را توجه کنیم که ایشان فرمود که اطلاق مقامی ادله برائت و اشتغال شرعی در آن جا، اقتضاء می کند که ما از ناحیه های دیگر هم مشکلی نداریم. یعنی وقتی که می آید خدمت امام علیه السلام عرض می کند که آقا من فلان چیز را نمی دانستم و حضرت می فرماید که «کل شیءٍ مطلق حتی یرد فیه النهی» برو خیالت راحت باشد، معنا ندارد که این را حمل بکنیم بر این که یعنی بله فقط از جهت حکم خیالت راحت باشد، ولی از نظر اذن مالکی و این ها دردسر داری. درسته او از حکم سؤال کرده و جواب ظاهری امام این است که از نظر حکم اشکال نیست ولی اگر همان جا از نظر دیگر اشکال و گرفتاری وجود داشته باشد، خب باید تذکر بدهند و بگویند بله درسته نمی دانی ولی نمی توانی انجام هم بدهی چون از نظر مالکی این جوری است. این بنابر اطلاق مقامی.

یا آن تقریر دیگر که بگوییم نه، اطلاق مقامی هم لازم نیست چون ظاهر سؤالِ سائلین این است که آقا وقتی ما نمی دانیم آیا گرفتاری داریم یا نداریم؟ از کل الحیثیات دارد سؤال می کند. امام علیه السلام و ائمه هم علیهم السلام چه در روایاتی که در جواب سؤال سائلین می فرماید، چه آن روایاتی که مباشرتاً و مستقیماً، بدون سبق سؤال، خودشان فرمایش فرمودند، ما می بینیم در آن جاها حیثی نفرمودند مطلب را چون این حیثی فایده آن چنانی بر آن مترتب نیست. می خواهند بگویند کسی که نمی داند دیگر خیالش راحت است، مشکلی ندارد. از همه حیثیات مشکلی ندارد. «رفع ما لایعلمون»، «أیما امرءٍ ارتکب امراً بجهالهٍ»، «کل شیءٍ مطلق»، «الناس فی سعهِ ما لم یعلمون» یا «فی سعهٍ ما لم یعلمون» و سایر ادله. همه این ها مطلق هست، از همه حیثیات می گوید. پس اگر ادله شرعیه هم شد، ما ادله شرعیه را داشتیم، این ها را داشتیم، این لسان ها را توجه کردیم، این ها نافی برای چه می شوند؟ نافی اصاله الحظر می شوند. موضوع اصاله الحظر را از بین می برند این ادله شرعیه. آن ها دلیل بر این جا نمی شوند. آن دلیل بر این طرف نمی شود، بلکه این طرف است که آن را از بین می برد.

توضیح ذلک:

اگر شـما در آن جا قائل به اصاله الحظر شدی، خب اصاله الحظر موضوعش چه بود؟ منع مالکی باشد یا این که احراز ترخیص نکرده باشـد. یکی از ایـن دو تـا بـود موضـوعش. خـب ادله برائت شـرعیه به شـما احراز ترخیص می آورد به این دو بیـانی که گفتیم. پس موضوع اصـاله الحظر را از بین می برد. در حقیقت وارد می شود بر اصاله الحظر، موضوع را واقعاً از بین می برد. و اگر آن جـا قائـل به ابـاحه شدیـد، آن اباحه آن جا به درد این جا نمی خورد. چون اباحه آن جا هم از حیث مالکی است. خب ممکن است ما از حیث مالکی مرخَّص باشـیم، یعنی مشـکلی نـداریم از حیث مالکی، عقل نمی گوید که شـما از حیث مالکی باید اجتناب کنی، چرا؟ چون گفتیم عقل می گوید تصـرف در مال دیگری وقتی قبیح است که ظلم به او باشد و در این موارد که ظلم به حق تعـالی نیست پس بنابراین اشـکالی نـدارد. یا اگر گفتیم در جایی که تکلیف را می دانیـد رسوم عبودیت است، چیزی را که خبر نداری رسوم عبودیت اقتضاء نمی کند که این ها مناشئ این است که اصاله الاباحه ای بشود آن جا. خب اگر اصاله الاباحه ای شـدی آن جا از آن حیث، ربطی به این جا ندارد که اگر احتمال دادی مولی تکلیف کرده باید چه بکنی، این حیـث آخری اسـت. مـن حیـث أنّه مالـکٌ بله، ولی من حیث أنّه شـارعٌ و حکم دارد، شایـد عقـل بگویـد که نه، بایـد مراعـات حکمش را بکنی. پس بنابراین اصاله الاباحه آن جا نمی تواند این جا را حل بکند.

خب علی ضوء ذلک، بنابراین بالنظر الی برائت و اشـتغال عقلی نگاه بکنیم فرمایش محقق اصفهانی است، و بالنظر الی برائت و اشـتغال شـرعی و نقلی محاسـبه بخواهیم بکنیم مسأله را، آن هم این چنینی است. پس بنابراین طبق این بیان اصلاً مسأله حظر و اباحه نه دلیل بر این جا هست، و نه جزو مبادی تصـدیقیه این جا می توانـد باشد. این تلفیق بین بیان محقق اصـفهانی و آن بیان دیگر که بخشـی از آن از مرحوم آقـای گلپایگـانی بود، بخشـی را هم اضـافه کردیم. این مجموع بیان علمین آن جا و این جا، یک برهانی را این جا تشکیل می دهد که علی ضوء آن برهان بگوییم که مسأله حظر و اباحه در مسأله برائت و اشتغال دخالتی ندارد. این حالا بیانی است که از این استفاده می شود.

ص: ۲۱۱

سؤال: مقدمه اول ایشان که می گوید اگر مثلاً مولا یی در مقام تشریع هست، مثالش این بود که مثلا مولایی به عبدش می گوید از آن لیوان استفاده نکن، از این ماشین هم استفاده نکن. خب بعدها مثلاً یک وسیله جدیدی هم می گیرد می آورد منزل، حالا آن عبد می تواند بگوید به حیث تشریع که نسبت به این چیز جدید مولی حرفی ندارد. از حیث مالکیتش هم که صرف نظر کرده پس من می توانم در این شیء جدید تصرف بکنم. هیچ الزامی نیست، هیچ علائمی نیست. اگر مولایی حیث مولویتش را اعمال کرده حیث مالکیتش را دیگر ... کرده. می گوید من به آن اجازه دادم دست بزنید، به این هم اجازه دادم دست بزنید. حالا یک شیء جدیدی هم آوردم، شما نمی توانی به استناد این که من مولی اعمال تشریع کردم پس سلب علاقه مالکیت کردم لذا می توانم تصرف کنم.

جواب: شما با این بیان تان از موضوع خارج می شوید. شما می فرمایید آن ها را کرده، این یکی را حالا نمی دانیم تشریعی در باره اش دارد یا ندارد.

سؤال: محتملش که هست.

جواب: حرف آقای اصفهانی این جا نمی آید که شما می فرمایید که این یک چیز جدیدی آمده. حرف سر این است که طبق نظر مبارک ایشان، شما هر جا دنبال برائت و اشتغال می گردید یعنی تشریع را مفروض می گیری. قانون گذرانده. هر چه که قانون گذرانده دیگر معلوم است، طبع مطلب این است که آن براساس قانونش دارد می خواهد دیگر مدیریت بکند که عبادش، بندگانش، زیر دستانش بر طبق این قانون عمل کنند یعنی من حیث مالکیت خودم را دیگر کاری ندارم. ظاهر مطلب این است. بلکه می توانیم دلالت التزام کارش بگویم. دلالت التزام کارش نه لفظش. این کارش که در صدد تشریع برآمده مثل فرمایش آقای بروجردی که می فرماید مفاهیم دلالت الفاظ نیست، دلالت کار است. دلالت قید زدن است نه دلالت قید که این حرف جدیدی است از آقای بروجردی در باب مفاهیم، همین که در صدد قید زدن برمی آید، این دلالت می کند نه قیدش. فلذا مفاهیم دلالت لفظ نیست. این جا هم این که در مقام تشریع برآمده نه مشرَّعاتش. همین که در صدد قانونگذاری برآمده، این نشان می دهد به حیث مالکیت کار ندارد بلکه تمام ملاک و مناط بین خودش و بندگان را چه دارد قرار می دهد؟ قانونش دارد قرار می دهد.

ص: ۲۱۲

سؤال: پس کلاً لغو اندر لغو است.

جواب: چه؟

سؤال: بحث حظر و اباحه.

جواب: نه.

سؤال: چون قطعاً تشریع دارد، تشریعش هم حداکثری است. ما من موردٍ الا این که تشریعی دارد. حالا بیاییم یک ماه بحث کنیم که از حیث مالکی ...

جواب: حالا اگر ما بحث نکرده بودیم، به این نقطه می رسیدیم؟

سؤال: ...

جواب: بله، گاهی ممکن است برسیم به نقطه ای که بگوئیم لغو است ولی بعد از بحث ها برای ما روشن می شود، نه این که ابتدای امر برای ما روشن بود فلذا این همه آقایان در خطا افتادند مثلاً. این در اثر این است که همین بحث ها مطالب را روشن می کند، این که لغو نمی کند کار را. بله ما ضعفاء هستیم، تا بحث نکنیم نمی توانیم بفهمیم. برخی تا چشمش را باز می کند حقایق را می بیند ولی ما بعد از این که یک ماه، دو ماه وقت مان را صرف می کنیم، تازه می فهمیم فایده ای نداشته ولی از اول که نمی توانیم بگوییم فایده ای نداشته. بعد هم برای دیگران هم همین طور، تعبداً از ما بپذیرند فایده ای ندارد، یا باید بیایند بحث کنند تا خودشان بفهمند فایده ای ندارد، تصدیق بی فایده گی بعد از این است که بیایند ببینند و بحث بکنند. خب بله این ضعف بشر است، چه کار کند بشر، باید بحث کند تا بفهمد فایده دارد یا فایده ندارد. حالا شما بگویید آخرش معلوم شد فایده ای نداشت پس بحث مان بی فایده است؟ نه بحث مان بافایده است همین که این بحث را کردیم که فهمیدیم بی فایده است له فائده. همین فایده اش هست. یک عده مثل آقای نائینی گفتند اگر آن جا اباحه ای شدی این جا هم اباحه باید بگویی. آن جا حظری شدی، این جا هم حظر باید بگویی. این جور ترابط بین المسألتین را قائل شدند. خب ما باید بحث کنیم و بگوییم نه این ها دو حوزه است. وقتی که دو حوزه شد دیگر به هم دیگر ربطی ندارد. حالا شما می گویید وقتی دو حوزه اش کردی، باعث می شود که دیگر الان مسأله حظر و اباحه به درد ما نخورد چون الان چه زمانی است؟ الان زمانی است که ما می دانیم ...

سؤال: از روز اول می گفتند که بحث حظر و اباحه مخصوص به زمانی است که تشریع نیست. خب می گفتید حالا- دیگر تشریع آمده. هر حکمی بگوییم چه حظر بگوییم، چه اباحه بگوئیم ...

جواب: این فایده ای نداشت، درسته. آقای نائینی چه فرمود؟ فرمود جماعتی این جور فرق گذاشتند بین المسألتین که آن اصلاً برای قبل از تشریع است. فرمود این چه بحثی است که علماء بیایند بکنند. آن که لغو است، بحث از این که صرف نظر از تشریعات چه می شود، لغو است. ایشان این طوری فرمودند فلذا آمدند یک طوری درستش کردند که این جوری نباشد. حالا دو مرتبه آقای اصفهانی آمدند بازنگری کردند و گفتند آیا این طوری می شود گفت یا نه، همان حرف آن ها درست است که یعنی قبل التشریعات ما بخواهیم ببریم به آن عالم هپروت که ... شرعیه نبوده و فلان، آن جا نمی خواهیم ببریم ولی این کبری برای کجاست؟ کجاست که عقل ما حظر عقلی را می گوید؟ آن برای وقتی است که در مقام تشریع برنیامده باشیم اما اگر در مقام تشریع برآمد، این جا دیگر چون معنایش این است که یعنی من تمام را در همین قرار دادم و بیرون این، کاری ندارم. این یک نکته ای است که آن ها به آن توجه نداشتند، این نکته جدید است. آن ها همین طور اعتباطی می گفتند بحث برای آن جاست، اما این جا یک نکته جدید هست، می گوید کسی که قانون می گذراند، دلالت قانون گذراندنش این است که دیگر من تمام را دارم همین قرار می دهم و از حوزه خارج از این، کاری ندارم. این معنای قانون گذاری است. وقتی این طور شد پس آن مسأله آن طور می شود.

خب این جواب سؤال اول.

سوال دوم: آیا مسأله برائت و اشتغال ارتباطی با مسأله حظر و اباحه دارد

یک سؤال دیگر باقی مانده که البته آن سؤال دیگر، دیگر تقریباً جوابش از این سؤال اول روشن شد و آن این که آیا مسأله برائت و اشتغال دخالتی در این طرف دارد که این هم روشن شد.

ان شاء الله فردا وارد مقام بعد می شویم که مقام هفتم ظاهراً باشد.

و صلی الله علی محمد و آله.

بررسی سوال دوم /بحث هشتم: پیرامون مسأله اصاله الحذر و اصاله الاباحه/برائت ۹۴/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:بررسی سوال دوم /بحث هشتم: پیرامون مسأله اصاله الحذر و اصاله الاباحه/برائت

خلاصه جلسه قبل:

خب بحث ما در پاسخ به سوال اول بود که مسأله حظر و اباحه بنابر این که مختلف است با مسأله برائت و اشتغال، آیا رابطه ای با هم دارند و مسأله حظر و اباحه جزء ادله باب برائت و اشتغال می توانند حساب بشود یا نه و یا اگر جزء ادله نباشد آیا از مبادی تصدیقیه آن به یک نحوی هست یا نیست. در جلسه قبل دلیل قائلین به عدم ارتباط را بیان کردیم، هم از منظر برائت و اشتغال عقلی و هم از منظر برائت و اشتغال شرعی و پذیرفتیم که حق با قائلین به عدم ارتباط می باشد.

بسمه تعالی

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا أبی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

ص: ۲۱۵

سوال دوم: آیا مسأله برائت و اشتغال ارتباطی با مسأله حظر و اباحه دارد

در باب دو سؤال مطرح شد. سؤال اول جواب داده شد، سؤال دوم که عکس سؤال اول بود و آن این که آیا مسأله برائت و اشتغال، دخلی و ارتباطی به مسأله حظر و اباحه دارد یا ندارد؟ یعنی آیا به باب برائت و اشتغال می توان برای آن باب استدلال کرد؟ یا احد القولین در این جا مبدأ تصدیقی برای یکی از قولین در آن باب هست یا نیست.

خب در حقیقت از پاسخ سؤال اول با دقت، پاسخ این سؤال هم روشن می شود اما در عین حال مختصراً این را عرض می کنیم

و وارد مقام بعد می شویم که مقام تاسع باشد.

خب بنابر آن مطالبی که گفته شد می توان تقریب کرد که نه دخلی ندارد اصلاً.

اما بنابر فرمایش محقق اصفهانی که فرمود آن باب و این باب دو حیثیت متهافته هستند نه متلازمه. چون در باب برائت و اشتغال مفروض این است که مولی در مقام شارعیت برآمده و وقتی در مقام شارعیت برآمد پس بنابراین دیگر کل رابطه خودش با عبدش را براساس آن قانون و شرعی که قرار داده، دارد بنیاد می گذارد. بنابراین دیگر از حیث غیر قانونش که رابطه مالکیت و امثال ذلک باشد، صرف نظر کرده و به آن کاری ندارد. پس بنابراین وقتی که از برائت و اشتغال صحبت می کنیم، حوزه این جور حوزه ای است، مصب فکر این جور جایی است. ولی وقتی از حظر و اباحه بحث می کنیم، آن جا جایی است که نه، آن حیثیت مالکیت در نظر هست و از آن حیث داریم بحث می کنیم. بنابراین دو حیثیت متهافته است به هم ربطی ندارد. بنابراین مختاری که ما در این فرض داریم که حالا چه برائت باشد، چه احتیاط باشد، ربطی به آن چه که آن جا می خواهیم بگوییم ندارد چون اصلاً دو فرض مختلف هست این جا. این بنابر مسلک محقق اصفهانی که توضیحش دیروز گذشت.

و اما بیان دوم، صرف نظر از فرمایش محقق اصفهانی که کسی قبول نمی کند، می گوید نه، در مقام شارعیت هم که برمی آید، این معنایش این نیست که من آن جهت مالکیت را صرف نظر کردم و تمام امر را بر شرع و قانونم قرار دادم. نه، قانون دارد و آن جهت را هم ممکن است تحفظ بر آن بشود و محفوظ است. خب بنابراین مسلک حالا ـ چطور. این جا هم باید محاسبه برائت در این باب را و احتیاط در این باب را جدا محاسبه بکنیم.

خب اگر کسی در باب برائت و اشتغال در شبهات حکمیه آمد برائتی شد و حالا هم باز توجه می فرمایید فعلاً برائت و اشتغال عقلی را مورد بحث قرار می دهیم و بعد شرعی، این را هم جدا می کنیم. پس برائت و احتیاط جدا، هر کدام هم عقلی و شرعی. فعلاً عقلی را داریم محاسبه می کنیم.

خب اگر کسی قائل به برائت عقلیه شد، آیا این ملازمه دارد با این که آن جا هم باید قائل به اباحه بشود یا نه می شود این جا قائل به برائت عقلی شد و آن جا قائل به حظر شد.

قد یقال که نه این دو تا ربطی به هم ندارند و می شود این جا قائل به برائت شد آن جا قائل به حظر شد. چرا؟ چون ملاک در برائت عقلی چیست؟ ملاک در برائت عقلی، قبح عقاب بلابیان است یعنی عقاب ظلمٌ من المولی در ظرفی که مولی بیان ندارد علی العبد. بنابراین چون عقاب ظلم بر عبد است، عقابی نیست و عبد مأمون از عقاب هست. اما در آن جا می گوییم چه؟ در آن جا می گوییم بدون احراز اذن مولی، ظلمٌ من العبد الی المولی. پس این جا ظلم من المولی الی العبد است، آن جا ظلم من العبد علی المولی است. این دو تا مسأله است، به هم ربطی ندارد چون عبد می خواهد در ملک مولی تصرف بکند، خب تصرف در مال دیگری و ملک دیگری بلا اذن او یا بدون احراز اذن او ظلم به او هست. از این باب می گوید حظر است. یا می گوید عبد باید خروج و ورودش به اذن مولی باشد و بدون آن ظلم بر مولی است چرا؟ چون بی احترامی به مولی است، هتک به مولی است. این ظلم است نسبت به مولی. پس بنابراین حظر آن جا و اباحه آن براساس عنصر ظلم در نظر گرفته می شود. این تعیین کننده مطلب است. اما آن جا ظلم مضاف به مولی است که اگر مولی عقاب بکند ظلم از او سر زده ولی این جا ظلم صادر از عبد است که اگر عبد بدون آن اجازه و بدون اذن و احراز آن، کاری بکند این ظلم به مولی کرده. پس بنابراین ممکن است کسی بگوید بله آن جا برائتی می شویم چون اگر مولی بخواهد عقاب بکند ظلم است، اما این جا حظری می شویم چرا؟ برای خاطر این که این جا بیان موجود است، از طرف خدا ظلمی نیست، عقل شما دارد می گوید که تصرف در مال دیگری بدون اذن او جایز نیست، دیگر لازم نیست بیانی شارع داشته باشد، این ما یدرکه العقل است که تصرف در مال دیگری بدون اذن او ظلم است یا این ما یدرکه العقل است که عبد حقیقی در قبال مولای حقیقی اگر بدون اذن او فعلی انجام بدهد، کاری انجام بدهد، ورود و خروجی داشته باشد، این هتک به آن مولای حقیقی است. پس آن جا بیان وجود دارد. اگر مولی آن جا بیاید عقاب بکند، در آن جا ظلمی از طرف مولی نیست. چون همین مدرکات عقلی ما بیان است. اما در این جا عقل که درک نمی کند فلان چیز حرام است، فلان چیز واجب است، مگر خود مولی بیان کند که تشریع کردم این وجوب را یا این حرمت را. او اگر بیان نکرد، برای عبد بیانی نیست لا منه و لا من عقله. چون از هیچ کدام بیانی نیست، آن جا عقاب مولی ظلم است.

پس اگر این جا قائل به برائت شدیم، ربطی به حظر آن جا ندارد.

اما اگر این جا ما قائل به احتیاط شدیم. خب مبنای احتیاط در این جا چیست؟ کسی بیاید در شبهات حکمیه بعد الفحص قائل به احتیاط بشود، نه جایی که علم اجمالی داریم، چون در آن که علم داریم. خب مبنایش حق الطاعه است. احتیاط عقلی مبنایی جز حق الطاعه ندارد.

سؤال: دفع ضرر محتمل چه که بعضی به عنوان مبنای احتیاط عقلی بیان می کنند.؟

جواب: بله حالا آن را هم بیان می کنیم.

بنابر مسلک معروف و مشهور دلیلش همان حق الطاعه هست. خب وقتی که این طور شد، این جا می گوید حق طاعت مولی است. آیا این جا اگر حق الطاعه ای شدیم، آن جا می توانیم برائتی بشویم یا این دلیل می شود که آن جا هم حق الطاعه ای بشویم؟

این جا قد یقال که نه، این جا ملازمه است. چون اگر حق الطاعه ای شدیم این جا، می گوییم چه؟ می گوییم مولای حقیقی له شأنٌ که آن شأن اقتضاء می کند که عبد بدون اذن او و اجازه او تصرفی نداشته باشد. این حق الطاعه است. این حق الطاعه آیا فقط به خاطر تصرف در ملک اوست یا نه به خاطر تصرف در هم ملك او است، هم خواسته های او، هم اوامرش، هم نواهی محتمله اش. دائره حق الطاعه فقط در مملوکات او نیست. دائره حق الطاعه او در خواسته محتمله او هم هست. پس اگر کسی آمد در این جا گفت ما در شبهات حکمیه بعد الفحص باید احتیاطی بشویم چون عقل ما حق الطاعه را درک می کند، این حق الطاعه ای که گفته می شود درک می کنیم، دیگر یک سعه ای دارد که در جایی هم که یقین داشته باشی که مولی خواسته ندارد، حکم ندارد اما در عین حال با این که خواسته ندارد و حکم ندارد، شما باید مراعاتش را بکنید، بدون اذنش کاری انجام ندهید، پس قد یقال این مطلب را.

این مطلب می شود از کلام محقق شهید صدر قدس سره استفاده کرد. شهید صدر در باره حظر و اباحه خیلی سخن نگفتند، چند خط بیشتر ندارند اما یک مطلبی آن جا دارند. ایشان می فرماید أظنّ که حظریون و قدمای اصحاب که قائل به حظر شدند، براساس حق الطاعه ای است که ما به آن رسیدیم و این را شاهد می خواهد قرار بدهد و مؤید حق الطاعه خودش قرار داده که ما که قائل به حق الطاعه هستیم و برائت عقلیه را قبول نداریم و می گوییم درک عقل این است، همین مطلب در ذهن بزرگان سابق ما که قائل به حظر شدند و لو مع الغض عن الشریعه، بوده، و چیز دیگری نبوده. مبنایش این که تصرف در ملک دیگری کردند بدون اذن او و فلان، این ها نیست. مبنایش این حق الطاعه است که او مولای حقیقی است، شما بنده حقیقی هستید، مولای حقیقی حق الطاعه دارد.

ولی خب حالا این فرمایش همان طور که خود ایشان فرموده «أظنّ» و الظن لایغنی من الحق شیئاً. و شاهد بر این که شاید این مظنه هم با دقت درست نباشد، این است که اگر این حرف شان بود، باید وقتی به آن جا می رسیدند آن جا هم حق الطاعه ای می شدند چرا آن جا گفتند برائت عقلیه، قبح عقاب بلابیان. شما این جا را فقط نگاه می کنید و از آن جا چشم می پوشید. در حظر و اباحه آمدند این جوری گفتند، حظری شدند، اما در آن مسأله شبهات حکمیه بعد الفحص خب می گوید عقاب بلابیان است. پس بنابراین این ظن شاید تمام نباشد. حالا ممکن است ولی در بعضی کلمات نادر آدم آن جا حرفی نداشته باشد یا آن جا مثلاً چیز دیگری گفته باشد ولی رائجش این است، حتی مثل شیخ طوسی قدس سره یا مثل سید مرتضی. البته دیگر حالا این نسبت ها خیلی خودش وقت می خواهد و دقت در این که اگر ما بخواهیم تاریخ مسأله را این که هر کسی چه گفته، خب این ها له شأنٌ برای خودش اما در تزاحم بین این که آدم یک کارهای اهمی دارد که حالا زید چه گفته، عمرو چه گفته و خصوصیات کلام چه هست، این در تزاحم دیگر، حالا آن سهمش کمتر است تا مسائل دیگر.

ممکن است کسی این را بیان بکند اما اگر آن حرف هایی که از محقق اصفهانی نقل کردیم، اگر ایمان به آن حرف ها پیدا کنیم، این قد یقال مورد خدشه واقع می شود و آن این است که ایشان فرمود این کبرای حق الطاعه و کبرای این که عقل درک می کند به عقل عملی که باید خروج و دخول به اذن مولی باشد و الا لخرج عن رسوم العبودیه و یسیر ظالماً لمولاه یا علی مولاه، این در کجا است؟ این در جایی است که مولی غرضی داشته باشد. اگر لاغرض تشریعی و لاغرض مالکی، هیچ کدام را نداشته باشد، عقل چنین حکمی را نمی کند.

پس خود این تحدید محدوده ی حق الطاعه مولی که برهان هم ندارد این ها دیگر، یعنی یک چیزهای برهانی نیست، این ها از قضایایی است که قضایای اولیه است ولی نه به اصطلاح منطق. یعنی آن زیربناها است، خود آن قضایای اولی به معنای این که زیربنا است. آن ها استدلال ندارد، مثل بدیهیات و امثال آن ها که دیگر آن ها استدلال ندارد، آن ها سرمایه های اصلی ما هستند که آن ها را درک می کنیم و آن وقت از آن ها استفاده می کنیم برای تشکیل استدلال ها، قیاس ها و امثال ذلک.

این حق الطاعه هم یک چنین چیزی است که باید به وجدان مان مراجعه بکنیم و ببینیم در وجدان ما وقتی مولی را حقیقی فرض می کنیم و خودمان را هم عبد حقیقی فرض می کنیم، آیا این جوری است که اگر آن خواسته ای ندارد، وقتی هیچ خواسته ای نداشته باشد لا شارعیه و لا مالکیه، ولو مالک است اما براساس مالکیتش چیزی نمی خواهد. آیا باز هم عقل می گوید اگر تو اذن نگیری و کاری را انجام بدهی، ظلم به او کردی، خروج از بندگی است یا می گوید اگر آن جوری کردی بهتر است؟ مولی یک ابتهاجی پیدا می کند، حالا به آن معنایی که در مورد خدای متعال متصور است. حالا در مورد خدای متعال این حرف ها از عقول ما خارج است که بالاخره رضای خدای متعال چگونه است. ما حالا الفاظی را می گوییم، یک دورنمایی از ...، اما در آن مقام این ها چه جوری هست و چگونه هست، این ها مشکل است، از عقول ما خارج است.

ص: ۲۲۰

خب حالا این را درک می کنیم که اگر یک کسی واقعاً این جوری باشد که هر کاری می خواهد بکند، تا نفهمد از مولی و نپرسد، نمی کند، خب این احسنت دارد. اما اگر نکرد، این جا واقعاً خروج از عبودیت و بندگی کرده که للمولی این که عقابش کند که چرا نپرسیدی با این که هیچ غرضی نداشته؟ خب آقای اصفهانی که درک شان این است و به ذهن می آید که این درک هم درک تمام و درستی است. یعنی ما هم که به وجدان مان مراجعه می کنیم آن چه درک می کنیم همین است که حُسن دارد در آن صورت، نه این که بله اگر اذن نگرفت، کار قبیحی انجام داده به حیث که یذمه العقلاء و شارع هم می تواند او را عقاب بکند، خدای متعال می تواند عقابش بکند در این صورت.

حالا این بحث هایش یک خرده دیگر باز باید به نحو مقداری عمیق تر ان شاء الله در دلیل برائت که آن جا بحث حق الطاعه و برائت عقلی می شود، آن جا بیشتر به آن توجه بشود. مثلاً کسی ممکن است از آیه شریفه «و ما کنّا معذبین حتی نبعث رسولاً» که لحنش لحن منتی است، یک لطف مضاعفی است، بخواهد استفاده بکند که ما این کار را نمی کنیم، یعنی می توانستیم، خب اگر عقل بگوید: نمی توانستید، نمی شد، ظلم بود، چگونه ممکن است به عنوان منت و لطف بگویید «و ما کنّا معذبین». خب شما نمی توانستند عقاب بکنید.

سؤال: منت نیست و الاـ برای همه احکام ترخیصیه ای که شارع می توانست بگذارد و در همه مواردی که شارع می توانست حکم بگذارد و ترخیص جعل کرد، آن ها را هم باید بگویید منت است. منت بودنش دلیل نیست بر...

جواب: بله منت است. مگر چه اشکالی دارد، همه آن ها را بگوییم منت است. اما اگر گفتید تابع مصالح و مفاسد است آن نه. اگر مفسده داشته و حالا ترخیص نکرده، خب می خواستی چه کار کنی؟ می خواستی کار قبیح انجام بدهید؟

سؤال: مثل همان آیاتی که می گوید «بظلامٍ للعبید» ....

جواب: بله، ظلام للعبید نیست.

اما حالا ان شاء الله آن جا باید این ها تحلیل بشود و این آیه و بعضی آیات دیگر که از این ها اولاً می شود مسأله عقلی را به دست آورد. خب می شود این ها مثلاً منبِّهات باشد، استدلال که نمی شود این ها باشد. اگر باشد یک منبِّهاتی باید باشد. حالا این ها چه جوری است، جواب دارد، ندارد، ان شاء الله تفصیلاً در آن جا.

حالا این جا به همین مقدار کفایت می کند که ما بسنده بکنیم اگر این جور گفتیم.

پس بنابراین ممکن است در این بحث بنابر مسلک آقای اصفهانی کسی در این جا چه بشود؟ در بحث ما، یعنی در برائت و اشتغال می آید قائل به احتیاط می شود، چرا؟ چون در این جا که برائت و اشتغال هست پای خواسته مولی در کار آمده. یا قطع داری خواسته است روی مسلک ...، یا احتمال خواسته می دهی بنابر تعمیمی که ما عرض کردیم. احتمال خواسته می دهیم. پس بنابراین آن که عقل می گوید که اگر مولی خواسته باشد یا شبهه خواسته داشتنش باشد، بله. اما در مسأله حظر و اباحه در آن جا چیست؟ در آن جا فرض این است که ما هستیم و خدا و تصرفاتی که می خواهد از ما صادر بشود، کارهایی که ما می خواهیم بکنیم. هیچی دیگر از او نرسیده. با این می خواهیم مسأله را حساب بکنیم که خواسته ای مفروض نیست. بنابراین حکمی که عقل در صورت فرض خواسته یا احتمال خواسته می گوید، ممکن است فرق بکند با حکمش و درک عقل در فرضی که خواسته ای از مولایِ ما مفروض نیست.

ص: ۲۲۲

سؤال: ما اگر آن جا قائل به اصاله الحظر بشویم این جا دیگر قبح عقاب بلابیان ...

جواب: از آن طرف دیگر نگویید. آن محاسبه دیروز است. از این طرف همه اش حرف بزنید. اگر این جا شدید اباحه ای، آن جا اباحه ای باید بشوید؟ این جا حظری شدید، آن جا حظری باید بشوید؟ یا نه این جا حظری می شوید، آن جا ممکن است اباحه ای بشوید. همین بیان را دارم می کنم طبق این نظر که این جا حظری هستیید که حالا حظری یعنی همان احتیاطی دیگر، ولی آن جا اباحه ای بشوید.

بنابراین درست نیست. این بحث ما هم بحثی بود که حالا در مقدمه آوردیم در ذیل این بحث. دیگر ان شاء الله بعد مستغنی هستیم از این که ما به این تفسیر بپردازیم بعدها که استدلال می شود برای احتیاط در مسأله برائت بعضی ها همین طور که در کفایه هست به مسأله حظر و اباحه آن جا استدلال کردند، دیگر بحث هایش این جا انجام شده.

و اما اگر آن جا براساس دفع ضرر محتمل گفتیم. یعنی در برائت و اشتغال آمدیم گفتیم از باب دفع ضرر محتمل باید احتیاط بکنی. خب این البته اگر کسی در این جا دفع ضرر محتمل را گفت، خب فرقش با آن جا این است که این جا دفع ضررِ محتمل است اما آن جا دفع ضررِ مقطوع است. یعنی استحقاقِ مقطوع. آن جا محتمل نیست چرا؟ برای این که آن جا می گوید تو در ملک دیگری داری تصرف می کنی، صغرایش که معلوم است. ملک دیگری است. کبرایش هم معلوم است که استحقاق عقاب هست. ما می گفتیم استحقاق عقاب، آقای حاج شیخ محمدحسین پایش را بالاتر گذاشته بودو می گفت قطع به عقاب است. گفتیم حالا این تعبیر مسامحه آمیز است. ما قطع به عقاب نداریم چون شاید ببخشد مولی ولی استحقاقش را یقین داریم. پس این جا احتمال است و آن جا قطع است و علتش این است که این جا محتمل الحکم است ولی آن جا کبراها و صغراها مقطوع است. علاوه بر این که در مسأله برائت و اشتغال و احتیاط کسی قائل بخواهد بشود بر احتیاط به خاطر دفع ضررِ محتمل این توهمٌ، و ان شاء الله در بحثش خواهد آمد که این مبنا مبنایی است فی غایه الضعف که کسی از این باب بخواهد بگوید، مگر این که چه بشوید؟ مگر حق الطاعه ای بشوید. خب اگر حق الطاعه ای شدید، دیگر دفع ضرر محتمل را می خواهید چه کار کنید. اگر حق الطاعه ای نمی شوید، اصلاً ضرری محتمل نیست. چون قبح عقاب بلابیان است. یقین به عدم داریم، ضرر محتملی اصلاً وجود ندارد، اگر از ضرر مقصودتان عقاب است. اگر از ضرر مقصودتان مصالح و مفاسد است که بله شاید مفسده ای داشته باشد، شاید ... داشته باشد، آن ها را آقایان فرمودند چه؟ معمول آقایان فرمودند دفع مفسده واجب نیست، عقل حکم نمی کند ولی گذشت که ما تبعاً لشیخنا الاستاد آقای حائری قدس سره و مرحوم آیت الله گلپایگانی قدس سره که ایشان را هم می توانیم بگوییم سیدنا الاستاد چون مدتی هم تلمذ کردیم خدمت ایشان. آن ها فرمودند نه. مفسده ی مهمه ی محتمله هم عقل می گوید باید دفعش کنی. ولی ما به خاطر جهت دیگری از آن امنیت پیدا می کنیم که ادله شرعیه باشد. اگر ادله شرعیه نبود، برائت شرعیه نبود، آن ها فرمودند که این گرفتاری را ما داشتیم که بله واقعاً اگر می داند جهنم نمی رود ولی احتمال می دهد که در آخرت یک مشکله و مفسده مهمه ای دامنگیرش خواهد شد، خب عقل نمی گوید باید دفعش کنی؟ چه فرقی می کند آتش با آن. خب عقل، عقاب را از باب این که تحملش مشکل است، می گوید عقابِ محتمل را باید دفع کنی، مفسده ی مهمه را هم از باب این که تحملش مشکل است، می گوید مفسده ی مهمه ی محتمله را باید دفع کنی. مثلاً یک چیزی هست که در قیامت می گوید فایده اش این است که تو دیگر الی الأبد، پدر و مادر و فرزندان و اقوامت را نخواهی دید. علی ما ببالی در بعضی از روایات هست که بعضی ها اهل بهشت می شوند اما محروم از

دیـدن پیامبر اکرم صـلی الله علیه و آله هسـتند. یعنی خودش یک غم و غصه بزرگی است که بگویی تو محروم از دیدن آن ها می شوی و امثـال این هـا که آقـای حائری قـدس سـره یک شواهـدی برای آن ذکر فرمودنـد. حالا بله اگر کسـی این جهت را بگوید که این جا چنین مفسده ای دارد و این جا قائل به احتیاط بشود به خاطر دفع ضرر محتمل، خب اگر مبنایش این شد، آیا در حظر و اباحه می توانـد تصـرف بکنـد؟ خب می گویـد شایـد این چیزهایی که من دارم انجام می دهم، یک ضـرری بر آن مترتب باشد. آن جا هم قهراً باید این حرف را بزند. ولی قبلاً این مطلب را عرض کردیم که دفع ضـرر محتمل از منظر شـخص است نه از منظر مرابطه من و ربط من با مولایم. و در مسأله حظر و اباحه از نظر مولی محاسبه می شود مسأله.

ص: ۲۲۳

سؤال: ...

جواب: بله گفتیم بعضی ها، ولی در ذیل تعلیقةً بر آن کلمات این عرض را کردیم آن جا که این که قوم معمولاً الا نادراً به مسأله دفع ضرر محتمل برای حظر و اباحه استدلال نکردند، بعضی ها منهم صاحب تسدید الاصول دام ظله و بعضی کلمات دیگران غیر از ایشان یک اشاره ای دارند یا فرموده اند، اما در کلمات دیگران می بینیم معمولاً به این استدلال نشده به خاطر همین است که در مسأله حظر و اباحه رابطه عبد و مولی دارد حساب می شود، خودش و دیگری که آن مالک است. نه خودش من حیث هو هو ولو مالکی هم در کار نباشد. مثلاً اگر فرض کند که هیچ مالکی علی الفرض المحال وجود ندارد و حالا ـ من می خواهم این میوه را بخورم و برای هیچ کسی هم نیست این میوه. مثل آدم هایی که دهری هستند، منکر خدا هستند، عالم را صدفه و همین جور خودش درست شده می دانند. برای کسی نیست. ولی همان اگر احتمال ضرر بدهد که الان من اگر بخورم کور می شوم، اگر بخورم سم است و می میرم. حالا او در این خوردن که نمی خواهد رابطه خودش را با دیگری محاسبه بکند. او فقط مصلحت خودش را دارد می بیند و وجود کسی دیگر هم نیست. در مسأله حظر و اباحه از این منظر ملاحظه می شود نه این که خود مَن مِن حیث هو هو و با صرف نظر از دیگری. اصلاً در حظر و اباحه و برائت و اشتغال رابطه عبد و خدا دارد حساب می شود، هر دو که ما بخواهیم تصرفاتی بکنیم، در رابطه با خدای متعال چه جور می شود، با صاحب شریعت چه جور می شود. هم در آن جا و هم در این جا.

بنابراین آن مسأله هم می رود کنار.

سؤال: ...

جواب: حظر آن جا نه.

سؤال: ...

جواب: نه حظر آن جا را قبول نمی کنیم. این مدرک نمی تواند برای حظر آن جا بشود. چون حظر آن جا براساس رابطه عبد و خدای متعال است. و این آن جهت را نمی تواند تأمین بکند.

سؤال: ...

جواب: گفتیم دیگر، گفتیم این ضرر محتمل را چه ضرری می گویید. این ضرر محتمل را اگر عقاب می گویید که مقطوع العدم است به خاطر قبح عقاب بلابیان. اگر مفاسد و مصالح می گویید، این خودت هستی و ربطی به خدای متعال ندارد.

و صلی الله علی محمد و آله.

بررسی سوال دوم و بحث نهم: در موارد اصول عملیه حکم واقعی است یا ظاهری و اگر واقعی هست، واقعی اولی است یا ثانوی/بحث هشتم: پیرامون مسأله اصاله الحذر و اصاله الاباحه/برائت ۹۴/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی سوال دوم و بحث نهم: در موارد اصول عملیه حکم واقعی است یا ظاهری و اگر واقعی هست، واقعی اولی است یا ثانوی/بحث هشتم: پیرامون مسأله اصاله الحذر و اصاله الاباحه/برائت

خلاصه جلسه قبل:

بحث در پاسخ به سوال دوم بود که آیا مسأله برائت و اشتغال ارتباطی با مسأله حظر و اباحه دارد یا خیر. دو بیان گفته شد که با آن دو بیان ثابت کردیم ارتباطی با هم ندارند.

بحث رسید به مقدمه تاسعه. مقدمه تاسعه در بیان دو اصطلاح هست. دلیل اجتهادی و فقاهتی و این که منظور از این دو اصطلاح چیست و وجه جعل این دو اصطلاح چه هست.

ص: ۲۲۵

و مقام دهم راجع به این عرض شد که آیا به حکمی که در موارد اصول عملیه استفاده می شود، اطلاق حکم ظاهری می شود یا نمی شود. و به عبارت دیگر علما تقسیم کردند احکام را به احکام واقعیه و ظاهریه. و هم چنین به واقعیه اولیه و ثانویه.

سؤال این است که آیا در موارد اصول عملیه تحت کدام یکی از این انقسامات داخل هست.

خب این ها بحث های علمی کاربردی نیست اما از جهت این که اصطلاحاتی است که باید با آن آشنا باشیم و جاهایی که به کار برده می شود بدانیم مقصود چیست و بزرگان اصول هم به آن متعرض شدند، از این جهت اهمیت دارد اگرچه خودش بحث علمی آن چنانی نیست و لذا از این ها هم زود می گذریم ان شاء الله.

خب به حسب آن ترتیبی که قبلاً عرض کرده بودیم مقام نهم آن بود، دهم این بود. اما حالا با اجازه شما می خواهیم تغییر بدهیم یعنی ده را نه قرار بدهیم و نه را ده قرار بدهیم به خاطر این که توقف یک مقداری دارد بحث آن چه که قبلاً در نه گفتیم به آن چه که قبلاً در ده عرض کرده بودیم. بنابراین آن چه که قبلاً در فهرست به عنوان مقدمه عاشره گفتیم حالا مقدمه تاسعه قرار می دهیم.

سؤال: از بحث قبلی یک مقدار جا افتاد. در بحث دیروز برائت و احتیاط عقلی را گفتید و بحث برائت و احتیاط شرعی را که قرار بود جدا بحث بفرمائید، نفرمودید.

جواب: شرعی را نگفتیم؟

ص: ۲۲۶

سؤال: نه.

جواب: خیلی خب استدارک می کنیم شرعی اش را. البته از مطالبی که عرض کردیم، شرعی آن روشن شد که در آن جا چه باید گفت.

ادامه ی بحث از سوال دوم: آیا مسأله برائت و اشتغال ارتباطی با مسأله حظر و اباحه دارد؟

اگر کسی قائل به برائت شرعیه شد، آیا این ارتباط وجود دارد؟

در شرعی همان طور که عرض کردیم اگر کسی قائل به برائت شرعیه شد خب باز بنابر آن مسلک محقق اصفهانی قدس سره اصلاً ربطی ندارد چون حوزه حظر و اباحه در جایی است که شارع به عنوان شارعیت کاری نکرده اما وقتی که قائل به برائت بخواهیم بشویم ولو برائت شرعیه، آن قهراً در جایی است که شارع قانون گذرانده یا احتمال می دهیم قانون گذرانده باشد و وقتی قانون گذرانده بنابراین دیگر کل الملاک را همین قانونش دارد قرار می دهد و از جهت مالکیت و این ها دیگر صرف نظر کرده. بنابراین همان وجهی که در آن عقلی گفته می شد در شرعی هم وجود دارد.

و اما اگر فرمایش محقق اصفهانی را قائل نشدیم، باز هم باید گفت که اگر ما گفتیم در بحث حظر و اباحه با قطع نظر از حکم شرع داریم مسأله را محاسبه می کنیم، ولو این که حکم شرعی هم وجود داشته ولی مع قطع النظر از آن داریم مسأله را محاسبه می کنیم در بحث حظر و اباحه، پس بنابراین وجود برائت شرعیه مضر به آن بحث نیست و مقدمه آن بحث نمی شود چون باید قطع نظر از آن بکنیم و بدون ملاحظه آن ببینیم حکم چه هست. بنابراین وجود و عدمش تأثیری باز ندارد.

و علاوه بر این که وجود برائت شرعیه، قهراً نتیجه اش این می شود که شارع مقدس اجازه داده چون عرض کردیم که ظاهر ادله برائت شرعیه این که من کل الجهات تو مأمون هستی نه حیثی باشد که از حیث حکم تو مأمون هستی ولی از جهت دیگر شاید گرفتاری داشته باشی. نه، ظاهر ادله برائت شرعیه این است که در این مورد تو دیگر مأمون هستی و عقابی و عذابی نداری، خیالت راحت باشد، نه حیثی بخواهد بوده باشد. این تتمه ای است که برای قبل بود.

بحث نهم: در موارد اصول عملیه حکم واقعی است یا ظاهری و اگر واقعی هست، واقعی اولی است یا ثانوی؟

در مقام نهم که بنا شد این باشد که آیا حکمی که در موارد اصول عملیه هست حکم واقعی است یا ظاهری و اگر واقعی هست واقعی اولی است یا ثانوی؟

خب توجه دارید که علمای اصول تقسیم کردند احکام را به احکام واقعیه و احکام ظاهریه.

احکام واقعیه را گفتند آن احکامی است که شارع جعل کرده برای موضوعات به عناوینه الاولیه من دون این که اخذ کرده باشد در آن علم به حکم، جهل به حکم، جاهلی، عالمی، به این ها کاری ندارد. ذات موضوع را به آن توجه فرموده و حکم را روی ذات موضوع جعل کرده. این ها می شود احکام اولیه سواءٌ این که عبد آن را بداند یا نداند.

حالا ـ عبارت شیخ را فعلاً عرض می کنیم. شیخ فرموده احکام ظاهریه احکامی است که در موضوعش شک در حکم واقعی اخذ شده یعنی موضوعی که شما نمی دانید، جاهل هستی، شاک هستی که حکم واقعی اش چیست، با تحفظ بر این جهت و با تقید به این جهت، حکمش این است. «کل شیء طاهر حتی تعلم أنّه قذر» یعنی هر چیزی که شک داری شارع آن را در واقع قذر قرار داده، نجس قرار داده یا پاک قرار داده، در ظرفی که این را نمی دانی، آن طاهر است. فلذا این طهارت امد دارد، اگر دانستی، قهراً موضوع منتفی می شود، حکم هم منتفی می شود.

سؤال: در بیان حکم واقعی ظاهراً یک کم مسامحه شده. گفت که ذات موضوع با قطع نظر از علم و جهل و حال آن که در مواردی که علم به عنوان قطع موضوعی اخذ شده باز هم حکم واقعی است؟ ذاتِ شیء موضوع حکم نشده، ذاتِ معلومه هم موضوع حکم بشود، باز هم حکم اولی است.

جواب: دقت خوبی شما کردید و لکن با حرف آقایان منافات ندارد چون آن وقتی که در واقع مولی دارد اخذ می کند علم به حکم را، باز اعم است از این که شما علم به این موضوع و به این حکمی که مأخوذاً فیه العلم اخذ شده یا نه، هست. گاهی انسان علم به علمش ندارد، توجه ندارد. فلذا این جور فرمودند.

خب این تعریفی است که کردند، حالا- این ها جعل اصطلاح است و تعریفی است که آقایان کردند برای حکم واقعی آن جور، برای حکم ظاهری این طور.

و شیخ فرموده است که به حکم ظاهری، واقعی ثانونی هم گفته می شود. چرا؟ اما واقعی به آن گفته می شود برای این که واقعیت دارد، توهم که نیست، خیال که نیست، حکمی است که واقعاً جعل شده. اما ثانوی به آن گفته می شود برای این که در قبال آن حکم واقعی اولی است که در آن هیچ جهل و شک اخذ نشده است.

خب این تعریف حکم واقعی و ظاهری. و تقسیم واقعی هم به واقعی اولی و ثانوی. آن واقعیِ اولی که قید می زنیم و می گوییم اولی، گاهی هم این قید را نمی زنند و می گویند الواقعی. هر وقت گفتند الواقعی به قولٍ مطلق، تقییدش به اولی و ثانونی نکردند، مقصود همان حکم واقعی اولی است. خب این تقسیمی است که هست.

ص: ۲۲۹

حالا إنما الکلام در این است که موارد اصول عملیه در تحت کدام یکی از این ها وارد می شود؟

این جا سه نظر وجود دارد.

نظر اول:

نظر اول که ظاهراً از کلام شیخ اعظم صدراً و ذیلاً استفاده می شود این است که موارد اصول عملیه تحت حکم ظاهری داخل است و بلکه اصلاً حکم ظاهری فقط در مورد اصول عملیه وجود دارد. اصلاً حکم ظاهری برای موارد اصول عملیه است. برای موارد برائت است، برای مورد استصحاب است، مورد احتیاط است. البته توجه می فرمایید که مقصود اصول عملیه شرعیه است، نه اصول عملیه عقلیه. در اصول عملیه عقلیه که مجعول، شرعی نیست، شارع جعلش نکرده. و ثانیاً حکم عقلی ما نداریم بنابر مسلک تحقیق، بلکه آن جا مدرکات عقل عملی است.

پس در اصول عملیه شرعیه مرحوم شیخ رضوان الله علیه نظر شریفش این است که این مصداق حکم ظاهری است بلکه اصلاً حکم ظاهری فقط در مورد اصول عملیه است. و در مورد امارات ما حکم ظاهری نداریم. در مورد امارات حکم، حکم واقعی است. این نظر اول که حالا عبارت شیخ اعظم رضوان الله علیه را باید بخوانیم که ایشان ظاهراً این را می فرماید.

نظر دوم:

نظر دوم این است که برعکس نظر شیخ اعظم است که اصلاً حکم ظاهری برای مورد امارات است و موارد اصول عملیه از تحت حکم ظاهری خارج است و حکم واقعی هم نیست، یک حکم دیگری است. باید یک نام دیگری پیدا بکنیم. این هم نظر محقق خراسانی قدس سره.

سؤال: ...

جواب: نه حکم هم باشند. در «کل شیء طاهر»، طاهرٌ، حکم است. در «کل شیء حلال حتی تعلم أنّه حرام»، حلالٌ حکم است. اما این حکم واقعی اولی که نیست چون نرفته روی موضوع بما هو هو، بلکه بما أنّه مشکوکٌ حکمُه رفته. حکم ظاهری هم نیست بلکه یک شقّ سومی است که حالا نام برای آن بگذارید. بگویید مثلاً حکم عملی.

سؤال: تعریف حکم ظاهری که بر آن صدق می کند.

جواب: ایشان می گوید نه این غلط است. می گوید به این حکم ظاهری نمی گویند. حالا عبارتش را بخوانم.

عبارت آقای آخوند در تعلیقه این است، تعلیقه زده بر فرمایش شیخ فرموده:

«الظّاهر انّ مرادهم من الحکم الظّاهری، هو خصوص ما یؤدّی الطّریق إلی کونه حکماً واقعیّاً، لا کلّ حکمٍ عملیٍّ و لو کان فی قبال الواقع»(۱)

هر حکم عملی ولو در قبال واقع باشد که می گوید «کل شیء حلال حتی تعلم أنّه حرام» که این حلالٌ در قبال آن حرام واقعی است، به این حکم ظاهری نمی گویند. به این «حلالٌ» حکم ظاهری گفته نمی شود. بله آن روایتی که می آید می گوید فلان چیز حرام است به عنوان واقعی که دارد کشف از واقع می کند و آن حکم واقعی را تأدیه می کند و در اختیار ما می گذارد، آن، حکم ظاهری است.

سؤال: بحث لفظی شد. مرحوم مظفر هم دارد که حکم ظاهری در اصطلاح اصولیین دو تا اصطلاح دارد. یک اصطلاح باب امارات و یک اصطلاح باب اجزا.

جواب: نه، ببینید حالا آن شما مثل محقق مظفر قدس سره و این ها را که این ها در رتبه های بعد هستند. یعنی منابع اصلی شما حرف شیخ و آخوند و این ها است. ممکن است ایشان اشتباه کرده باشد. این بزرگانی که دارند بیان می کنند، این جا اصل است، ما این جا را اگر درست کردیم باید حالا ببینیم آن ها درست گفتند یا آن ها اشتباه کردند. آن ها که جاعل اصطلاحات نیستند. شیخ اعظم که بالاخره نقطه عطف در تاریخ اصول هست بعد از وحید بهبهانی قدس سره، حالا ایشان در رسائل دارد این جوری می گوید، نمی گوید من این جور دارم اصطلاح جعل می کنم. اگر اصطلاح شخصی باشد که ما حرفی نداریم، شما این جور اصطلاحی جعل کردی برای خودتان. نه حرف این است که شیخ می گوید این مراد قوم، اصولیون، این است. آقای آخوند می گوید نه، مراد اصولیون آن است.

نظر سوم:

و هنا نظریهٌ ثالثه من بزرگ دیگری؛ مرحوم آسید محمد فشارکی که استاد آقای نائینی و استاد آقای حاج شیخ عبدالکریم قدس سرهم بودند، ایشان در آن رساله برائتش فرموده نه اعم است. حکم ظاهری هم حکمی است که مستفاد در مورد امارات است، هم در مورد اصول عملیه است. در هر دو جا به آن گفته می شود حکم ظاهری. منتها یکی از این ها یک اسم خاص هم دارد و آن، آن چه در مورد اصول عملیه هست که به آن می گویند واقعی ثانونی. دیگر آن چه در مورد امارات است به آن واقعی ثانوی نمی گویند.

پس محقق فشارکی قدس سره فرمایش او این است که عنوان حکم ظاهری هم شامل موارد اصول است، هم شامل موارد امارات است. ولی الحکم الواقعی الثانوی فقط برای موارد اصول عملیه هست.

پس سه نظر ما الان در مقام داریم که این بزرگان مَهره فن فقه و اصول این جوری فرمودند.

حالا من اول ابتدائاً کلام شیخ اعظم را بخوانم.

سؤال: قبلش لازم نیست ما ماهیت حکم را بپردازیم.

جواب: نه دیگر ما در ماهیت حکم بخواهیم وارد بشویم که ما اصطلاحش را می خواهیم بگوییم و اصلاً در ماهیت حکم نمی خواهیم وارد بشویم. آن ها دیگر مبادی خیلی بعیده است که ما بخواهیم این جا...، این جا فقط به اندازه این که...، چون عرض کردم این بحث، بحث علمی نیست، بحث جعل اصطلاح است والاـ واقعیات که تغییر نمی کند هیچ جا. منتها این اصطلاح را ما باید بدانیم که یک جا اگر آمد یکی گفت این حکم ظاهری است، یکی گفت واقعی و فلان است، حالا بفهمیم بر چه اصطلاحی دارد گفته می شود، چه کسی دارد می گوید، اگر شیخ اعظم بگوید این ظاهری است یک معنا هست، اگر که آقای آخوند بگوید یک معنا هست. اگر مثلاًـ آن بگوید. این فقط برای اطلاع از این مسأله است و الا خب بحثی نیست که این جا لا مشاهه فی الاصطلاح. از این جهت حالا عرض می کنم که خیلی نباید این را طولانی بکنیم. به اندازه این که این توجه را داشته باشیم و بدانیم این اختلاف در این مصطلح وجود دارد، بین این اعاظم و ارکان علم اصول این اختلاف وجود دارد.

حالا شیخ اعظم قدس سره در صفحه ۱۰ فرائد، همین چاپ کنگره فرموده است که:

«و أمّا الشکّ، فلمّا لم یکن فیه کشف أصلاً لم یعقل أن یعتبر، فلو ورد فی مورده

یعنی فی مورد الشک

حکمٌ شرعیّ کأن یقول: الواقعه المشکوکه حکمها کذا. کان حکماً ظاهریّاً؛ لکونه مقابلاً للحکم الواقعیّ المشکوک بالفرض...

هو الواقعه المشکوک حکهما کذا. ولی آن اماره ای که دارد می آید می گوید که شرب التتن حرامٌ، نمی گوید شرب تتنِ مشکوک حکمش حرمت است، می گوید شرب تتن حرام است. پس در مورد اماره نمی گوید شرب تتنِ مشکوک حکمُها الواقعی. آن جایی می شود حکم ظاهری، آن جایی می فرماید که کان حکماً ظاهریاً که حکم را دارد می آورد روی مشکوک که این در موارد اصول عملیه است. حالا به آن می گویند حکماً ظاهریاً. چرا به آن می گویند حکماً ظاهریاً؟

لکونه مقابلاً للحکم الواقعیّ المشکوک بالفرض و یطلق علیه الواقعیّ الثانویّ أیضاً؛ لأنّه حکمٌ واقعیّ للواقعه المشکوک فی حکمها،....

چرا به آن می گویند واقعی؟ چون حکم واقعی برای این واقعه است. بالاخره این واقعه ای که مشکوکٌ حکمُها است، حکم واقعی اش چیست؟ حکمش همین است با فرض مشکوک بودنش. از این جهت به آن می گویند واقعی.

و ثانویٌّ بالنسبه إلی ذلک الحکم المشکوک فیه؛ لأنّ موضوع هذا الحکم الظاهریّ- و هی الواقعه المشکوک فی حکمها- لا یتحقّق إلّا بعد تصوّر حکم نفس الواقعه و الشکّ فیه.

پس آن باید واقعه را فرض کنیم، فرض کنیم یک حکمی هم دارد، حالا ما آن حکم را نمی دانیم، جاهل هستیم، مشکوک است، حالا می گوییم این حکم ظاهری است.

ص: ۲۳۳

مثلاً: شرب التتن فی نفسه له حکمٌ فرضنا فی ما نحن فیه شکّ المکلّف فیه، فإذا فرضنا ورود حکمٍ شرعیٍّ لهذا الفعل المشکوک الحکم، کان هذا الحکم الوارد متأخّراً طبعاً عن ذلک المشکوک، فذلک الحکم

که حالا ما شک در آن داریم چیست؟

واقعیٌّ بقولٍ مطلق،...

دیگر نه قید اولی می خواهد، نه ثانوی می خواهد. آن حکمی که الان ما شک در آن داریم چیست؟ آن، واقعیٌ بقولٍ مطلق.

و هذا الوارد...

این حکم که حالا تازه وارد شده، در ظرفی که ما شک در آن واقع کردیم،

ظاهریٌ ...

چرا به آن می گویند ظاهری، این که واقعی هم هست. می گوید:

لکونه المعمول به فی الظاهر،...

در مقام ظاهر که ما از واقع مطلع نیستیم عمل به این می شود فلذا به آن می گویند حکم ظاهری.

و واقعیٌّ ثانویّ؛ لأنّه متأخّر عن ذلک الحکم؛ لتأخّر موضوعه عنه ...

خب تا این جا عبارت شیخ به وضوح دارد نشان می دهد که حکم ظاهری به چه گفته می شود؟ به آن می گویند که در موضوعش شک اخذ شده باشد. بنابراین مدلول امارات که در آن شک اخذ نشده. آن جا که امارات می آید و می گوید این حلال است، آن حرام است، این واجب است، آن کذا هست، حکم را نمی آورد روی موضوعی که مشکوک است حکم واقعی اش به عنوان این که مشکوک است حکم واقعی اش. بله، در ظرف شک ما و جهل ما هست ولی مأخوذ در موضوع نیست. و اما این که شما بگویید در این موارد شک مأخوذ است که آقای خویی قدس سره اقامه برهان کرد ما آن را هم جواب دادیم و گفتیم آن برهان تمام نیست. قبلاً اگر یادتان باشد اوائل این بحث که وارد شدیم در آن مقدمات اولی عرض کردیم.

خب این فرمایش شیخ. بعد شیخ عبارتی را دارند می فرماید:

و یسمّی الدلیل الدالّ علی هذا الحکم الظاهریّ «أصلًا»،...

دلیلی که دلالت بر این حکم ظاهری می کند به این می گویند اصل.

و أمّا ما دلّ علی الحکم الأوّل علماً أو ظنّاً معتبراً...

آیه ی ناصّی باشد که علماً یا یک آیه ای باشد که ظاهر دارد یا یک روایتی باشد که ناصّ نیست، سندش هم متواتر نیست، یا محفوف به قرائن نیست. این ها؛

فیختصّ باسم «الدلیل».»(۲)

پس از این جای عبارت شیخ هم روشن می شود که اصل همیشه مفادش چیست؟ اصل که برای حکم ظاهری است، مفادش حکم ظاهری است و دلیل که آیات و روایاتی باشد که احکام می آورد، مفادش حکم واقعی است و حکم ظاهری نیست. خب این فرمایش شیخ اعظم قدس سره.

عبارت آقای آخوند را هم که خواندیم.

پس از عبارت شیخ اعظم در می آید که به نظر ایشان این است که وقتی می گویند هذا حکمٌ ظاهری یا الحکم الظاهری، مصطلحش چیست؟ مصطلحش این است که این حکمی است که جعل شده برای موضوعی که در آن اخذ شده شک در حکم واقعی. پس قهراً می شود مفاد اصول عملیه. اما مفاد امارات آن ها حکم ظاهری نیست. این فرمایش شیخ اعظم قدس سره.

و فرمایش محقق خراسانی این بود که نه آقا، به مفاد امارات است که می گویند حکم ظاهری. درسته در موضوعش شک اخذ نشده ولی این حکمی است که مادامی که کشف خلاف نشده و ما جاهل هستیم به واقع، این حکمی است که ما باید به آن عمل بکنیم. موردش مورد شک است و در آن حالت است ولو این که در موضوعش اخذ نشده. ایشان می گوید هر وقت می گویند حکم ظاهری یعنی این. می گویند این فتواهای مجتهدین، احکام ظاهری است که در رساله ها نوشته شده. یعنی چه؟ درسته فتوای مجتهد اماره است برای مقلِّد. به این ها می گویند احکام ظاهری. یعنی چه؟ یعنی ما نمی دانیم این ها مطابق با واقع هست یا نه، شاید حکم واقعی خدا غیر این ها باشد ولی این ها را برای ما شارع حجت کرده طریقاً الی الواقع.

خب این هم به خدمت شما عرض شود فرمایش ایشان.

اما فرمایش محقق فشارکی قدس سره:

در پرانتز عرض بکنم که محقق فشارکی، از اعاظم علمای فقه و اصول است و از آن طرف هم خیلی خیلی آدم وارسته ای است. آقای حاج شیخ عبدالکریم قدس سره فرموده من بعد از فوت میرزای شیرازی مکررا دنبال می کردم ایشان را که باید رساله بدهی. خلاصه همین طور همراهش رفتم، رفتم تا درِ منزل. درِ منزل که رسیدم، قریب به این مضمون گفت که هیچ شکی در اعلمیت خودم ندارم ولی رساله هم نمی دهم. در را بست و رفت تو. بعد فرمود بعضی را دیدم از معاصرین که این ها رساله دادند، فتوا دادند، ادعای اجتهاد کردند ولی سیخ از یک جایی شان فرود می کردند و از مغز سرشان خارج می شد. یعنی باب اجتهاد، ادعای اجتهاد، فتوا دادن آسان نیست. آقای حائری می فرمودند، در نوشته شان هم دیدم، وقتی به من می گویند این مسأله را فتوا بده مو بر بدن من راست می شود. این است که ما باید خوب درس بخوانیم و ناامید هم نباشیم ولی زود ادعا کردن و هنوز هیچی چیز نشده و آدم اولیات را هم بلد نیست، بگوید مجتهد هستم، واویلا است. باید آدم حواسش جمع باشد.

خب مثل این بزرگان هنوز در فتوا دادن و .... مرحوم امام رضوان الله علیه در سخنرانی شان که از صدا و سیما پخش می شد، و من شنیدم، فرمود شصت سال زحمت کشیده و حالا تازه می گوید علی الاحوط. یعنی باز هم نمی داند. بعد از شصت سال زحمت کشیدن می گوید علی الاحوط. علی الاحوط جاهایی است که این واقع برای او خیلی روشن نیست. در اطراف علم اجمالی علی الاحوطش فتوای به احتیاط است اما جاهای دیگر که می گوید علی الاحوط این جوری نیست یعنی این واقع برای او خیلی روشن نیست. برای این که کار این جور آسان نیست که آدم بگوید همین جور من مجتهدم. خب این ها برای ما درس است.

حالا این بزرگوار این جوری فرموده:

«أنّ الحکم قسمان: واقعیٌ و ظاهریٌ. و المراد من الأوّل

که واقعی باشد

حکم الشـی ء من حیث هـو مع قطع النظر عن علم المکلّف و جهله به، الثـابت فی نفس الأـمر، الـذی لاـ یرتفع بقیـام امـاره علی خلافه، و لا یعقل إناطته باعتقاد المکلّف علماً أو ظناً، لاستلزام الدور

آن حکم واقعی که علم و جهل در آن مأخوذ نیست و قیام اماره بر خلافش هم بشود اثر نمی کند.

و من الثانی:

یعنی و المراد من الثانی که ظاهری باشد،

حکم الفعل حال الجهل بالأوّل

حالا،

سواءٌ أخذ فی موضوعه الجهل أم لا.

در حال جهل به اولی، جعل شـده، حالا سواءٌ که در موضوعش جهل به آن حکم اولی اخـذ شده باشد تا بشود اصول عملیه، یا نشده باشد. پس حکم ظاهری در نظر ایشان می شود چه؟ می شود اعم.

بـأن دلّ المثبت له علی أن موضوعه الشـک بعنوان انه مجهول الحکم، أو لم یکن کـذلک، بـل کـان الـدلیل المثبت له یقتضـی ثبوته له مطلقاً، لکونه کاشفا عن الواقع و طریقا إلیه فإنّه أیضاً ظاهریٌ،

به این هم می گویند ظاهری

لأنّ ثبوته منوطٌ بعدم کشف خلافه، و ان لم یؤخذ الجهل فی موضوعه بمقتضی دلیله.

و القسم الأوّل من الثانی یخصّ بالواقعی الثانوی...

حالا این ثانی که حکم ظاهری بود دو قسـمش کردیم. یکی این بود که شک در آن اخذ می شود، یکی بود نه. آن که شـک در موضوعش اخذ می شود، آن

یخصّ بالواقعی الثانوی، لتأخّر موضوعه عن الحکم الواقعی.»(۳)

پس ایشان اعم گرفت حکم ظاهری را. بله عنوان واقعی ثانونی را می گوید فقط به آن که اصول عملیه هست گفته می شود.

این هم فرمایش این محقق بزرگوار.

حالا واقع امر چیست واقعاً؟

شیخ اعظم آن جور می فرماید، این آقای آخوند این جور می فرمایند، آقای فشارکی این طور می فرماید که این ها این چنینی است، حالا ـ ما اگر بخواهیم واقعیت امر را حساب بکنیم، یک کار میدانی زیادی لازم دارد. یعنی کتب اصول و فقه را از قرون متمادیه و أعلام مختلفه بررسی کنیم تک تک، در جاهای مختلف، استعمالات آن ها را دقت بکنیم تا ببینیم چه از در آن در می آید. این کار، خب کار خوبی است ولی این کاری است که ما نه وقت این کار را داریم، حالا کارهای اهمی داریم که به این نمی رسیم. این جا به همین مقدار بسنده می کنیم. ما الان قضاوت هم نمی توانیم بکنیم که قوم چه می گوید. چون این جا تعارض است. شیخ می گوید قوم این جور می گویند، آخوند می گوید قوم آن جور می گویند، ایشان می گوید قوم این جور می گویند. بنابراین این سه نفر فحلِ اصول سه إخبار مختلف دارند. ما باید پس توجه داشته باشیم، این اصطلاح را بدانیم، فوراً اگر یک جایی دیدیم، نیاییم حمل بر یک معنا بکنیم و بعد ممکن است اشکال کنیم. ممکن است بر آن اساس آن آقا دارد آن جوری می گوید. آن بر آن اساس دارد می گوید. و اما واقعیت امر چیست، این امری است که ما الان قضاوتی راجع به آن نمی توانیم بکنیم.

ص: ۲۳۸

هذا کلامنا در مقام نهم که بیان این مطلب بود و اما مقام دهم که ظاهراً وقت دیگر خیلی گذشته ان شاء الله فردا.

(۱).درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، الحاشیهالجدیده، ص ۱۸۴.

(۲).فرائد الاصول، ج ۲، ص ۱۰.

(۳). الرسائل الفشارکیه، ص۲۰.

بررسی بحث دهم: دلیل، اصل، دلیل اجتهادی و فقاهتی/برائت ۹۴/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:

بررسی بحث دهم: دلیل، اصل، دلیل اجتهادی و فقاهتی/برائت

خلاصه جلسه قبل:

ادامه ی بحث از سوال دوم: آیا مسأله برائت و اشتغال ارتباطی با مسأله حظر و اباحه دارد

در جلسه ۴۴ نسبت به برائت عقلی گفته شد که ارتباطی وجود ندارد و در جلسه قبل از جهت برائت شرعی مساله مورد بحث واقع شد که نتیجه این بود که بنابر مسلک مرحوم اصفهانی و نیز بنابر مسلک دیگران ارتباطی وجود ندارد.

بحث نهم: در موارد اصول عملیه حکم واقعی است یا ظاهری و اگر واقعی هست، واقعی اولی است یا ثانوی؟

در مورد اصول عملیه سه نظر وجود دارد:

نظر اول: مرحوم شیخ اعظم می فرماید که اصلاً حکم ظاهری برای موارد اصول عملیه است.

نظر دوم: مرحوم آخوند می فرماید که اصلاً حکم ظاهری برای مورد امارات است و موارد اصول عملیه از تحت حکم ظاهری خارج است و حکم واقعی هم نیست، یک حکم دیگری است.

نظر سوم: مرحوم سید محمد فشارکی می فرماید که حکم ظاهری هم حکمی است که مستفاد در مورد امارات است، هم در مورد اصول عملیه است. منتها یکی از این ها یک اسم خاص هم دارد و آن این که به آن چه در مورد اصول می گویند واقعی ثانونی. دیگر به آن چه در مورد امارات است، ثانوی نمی گویند.

ص: ۲۳۹

بسمه تعالی

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا أبی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث دهم: دلیل، اصل، دلیل اجتهادی و فقاهتی

در این بحث دهم دو مطلب بیان می شود که باز این ها امور علمی نیستند، جعل اصطلاح و آشنایی با اصطلاحات و امثال این ها است.

مطلب اول:

مطلب اول این است که فرموده اند به حسب اصطلاح آن چه که دلالت می کند بر احکام واقعیه نامش «دلیل» هست در لسان فقها و اصولیون. و آن چه که دلالت می کند بر احکام ظاهریه نامش «اصل» است. مثلاً یک آیه مبارکه ای که حالا قدر متیقنش این است که دلالتش نص باشد، احتمال خلاف در آن نباشد که علم وجدانی به حکم واقعی می آورد، به این می گویم دلیل. و اگر در یک موردی شک در حکم واقعی کردیم که حلال است یا حرام، به «کل شیءٍ حلال حتی تعلم أنّه حرامٌ بعینه» تمسک کردیم، این مفاد این روایتی که گفت «کل شیءٍ لک حلال حتی تعلم أنّه حرامٌ بإذنه» که مفاد این می شود دلیل بر حلیت در آن مورد. مثلاً گوشت إرنب نمی دانیم حلال است یا حرام است، دلیلی بر حرمت پیدا نکردیم، مشکوک است حرمته و حلیته، گفتیم «کل شیءٍ لک حلال حتی تعلم أنّه حرامٌ بعینه»، گفتیم حلال است گوشت ارنب. خب این حلیتِ گوشت إرنب، حکم ظاهری است. دلیلش چیست؟ دلیلش آن مفادی است که مثلاً روایات عمار ساباطی می گفت: «کل شیءٍ لک حلال حتی تعلم أنّه حرامٌ بإذنه»، آن مفاد می شود اصل. خود روایت عمار می شود دلیل بر اصل. آن روایت عمار دلیل است، آن مفادی که از آن مفاد، حلیت إرنب را می فهمیم، آن مفاد می شود اصل که مستند ما است.

خب این یـک جعـل اصـطلاح است و الاـ به حسب لغت به هر دو می شود گفت دلیـل. اما این اصـطلاح جعل شـده که به این بگوییم اصل، به آن بگوییم دلیل. این یک مطلب.

مطلب دوم:

مطلب دوم این است که شـیخ اعظم می فرمایـد وحیـد بهبهانی قـدس سـره آن دلیل را گاهی مقیـد فرموده به یک قید اضافی، فرموده «الدلیل الاجتهادی» و آن که دلالت می کند بر حکم ظاهری آن را فرموده می گوییم «دلیل فقاهتی». پس دلیل و اصـل اگر بی قید اسـتعمال بشود، دلیل برای کجاست؟ برای جایی است که اثبات حکم واقعی را می کند. اصل برای کجاست؟ برای جـایی است که اثبـات حکم ظـاهری می کنـد. امـا اگر خواستیم دلیل را مقیـد به قیـد کنیم، در هر دو جا دیگر اسـتعمال کلمه «دلیل» بلااشـکال است، اما با آن قیـد اضافی. دلیل بر حکم واقعی را اسـمش را می گـذاریم «الـدلیل الاجتهادی» و آن یکی را بگوییم «الدلیل الفقاهتی».

حالاـ این هم یـک جعـل اصـطلاحی است. برای این که مخلوط بـا هم نشود این اصـطلاح را هم جعل کردنـد. شـیخ اعظم می فرماید اول کسـی که این اصطلاح را جعل کرده وحید بهبهانی قدس سره هست. ولی بعضی از محشین رسائل فرمودند نه، قبل از وحید بهبهانی، مرحوم ملاصالح مازندرانی رضوان الله در شـرح زبده شـیخ بهایی، ایشان این اصطلاح را جعل کرده. مرحوم وحید بهبهانی شَـیَّعَه و شایَعَه و أشاعَه. هم تبعیت فرموده، هم آن را تأیید فرموده، هم باعث شهرت این مسأله و شیوع این مسأله و این اصـطلاح بین اهل فن شده، ولی اصـلش از آن مرحوم است که وحید بهبهانی البته گمان می کنم در سلسله آباء و اجداد مرحوم ملاصالح مازندرانی باشد.

ص: ۲۴۱

خب حالا علی ای حالٍ این مهم نیست.

وجه این اصطلاح چیست؟

این وجه از این جهت خوب است که انسان در مقام استعمال هم به یک نکته ای توجه می کند، هم این که برای این که فراموش نکند، خلط نکند، خوب است. انسان گاهی یک نکته ای باعث می شود که خلط نکند. یک وقتی ما در نماز لیله الدفن، شک می کنیم که اول آیه الکرسی است و بعد انا انزلناه یا عکس آن، آدم هر از مدت ممکن است یادش برود. یک آقایی که خدا رحمت شان کند و از دوستان مرحوم آقای ابوی بود، به من فرمود آن که اول قرآن است رکعت اول نماز است، آن که آخر قرآن رکعت دوم و آخر نماز است. خب آیه الکرسی اول است، انا انزلنا آخر است. این دیگر باعث شد که ما هیچ وقت یادمان نرود که چه جوری است. خود این کد باعث می شود آدم فراموش نکند. حالا این جا هم این وجهی که در این مقام گفته شده، به درد این می خورد که انسان هم به آن نکته توجه داشته باشد، هم فراموشش نشود که کجا دلیل فقاهتی بگوید، کجا دلیل اجتهادی بگوید.

شیخ فقط اشاره فرموده، فرموده وجه این تسمیه مناسبتی است که مذکور است فی تعریف الفقه و الاجتهاد.

خب حالا توضیح مطلب این است که در کلمات بزرگان سلف ما برای اجتهاد دو تا تعریف داریم.

یک تعریف این است که فرمودند:

«هو استفراغ الوسع لتحصیل الظن بالحکم الشرعی.»(۱)

این که انسان وسع خودش را، طاقت خودش را صرف کند برای تحصیل ظن به حکم شرعی. از این تعریف فرمودند می فهمیم این حکم شرعی که در این تعریف واقع شده، حکم ظاهری نیست بلکه حکم واقعی است. چرا؟ برای خاطر این که حکم ظاهری که ظن به آن پیدا نمی شود، قطع به آن پیدا می شود. احکام ظاهریه را ما قطع به آن ها داریم ولو این که طریق مان ظنی باشد. همان که از علامه مشهور است ظنیه الطریق لاینافی قطعیه الحکم. آن حکم ظاهری را یقین به آن داریم. یعنی ما الان یقین داریم و الا اگر یقین پیدا نکنیم، همین طور در حیرت و در عدم امنیت هستیم. مثلاً در وجوب و حرمت دلیلی بر حکم شرع پیدا نکردیم، چه کنیم؟ ما یقین به برائت تا پیدا نکنیم امنیت پیدا نمی کنیم. پس در موارد حکم ظاهری ما یقین باید پیدا کنیم و الا مادامی که یقین پیدا نشده باشد به حکم ظاهری، چه هستیم؟ مأمون نیستیم، دلهره داریم. بنابراین، این که گفته ظن به حکم شرعی، این قرینه می شود بر این که مقصود از این حکم چیست؟ حکم واقعی است. چون حکم واقعی است که یظن به، البته گاهی هم یُعْلَمُ به، ولی آن هست که مورد مظنه واقع می شود اما احکام ظاهریه مورد علم واقع می شود. به این قرینه گفتند مقصود از این حکم که در تعریف اجتهاد ذکر شده، حکم واقعی است. و در بعضی از تعاریف سلف مثلاً هدایه المسترشدین اصلاً تصریح فرموده. ایشان این جوری تعریف را ذکر فرموده:

١- (١) . مصباح الأصول، ج ١، ص: ٢٨٧.

«أنّه استفراغ الوسع و بذل الجهد فی تحصیل الاحکام الواقعیه.»

کلمه ظن را نیاورده، «الاحکام الواقعیه» فرموده که این از یک جهت هم بهتر است چون اولاً مظنه نیست، گاهی که ما علم پیدا می کنیم. مظنه گفتن شامل آن مواردی که ما علم پیدا می کنیم نمی شود. بعد هم دیگر حالا تصریح دارد به الاحکام الواقعیه.

پس در تعریف اجتهاد آن حکمی که مأخوذ است حکم واقعی است. مجتهد هم بما أنّه مجتهدٌ طالب حکم واقعی است. و آن دنبال تحصیل حکم واقعی است. بنابراین مناسب با این تعریف و آن هدفی که مجتهد آن را دنبال می کند و کاری که انجام می دهد، این است که دلیلی را که این شخص به آن استناد می کند، نامش را بگذاریم چه؟ الدلیل الاجتهادی. پس بنابراین دلیل هایی که قائم می شود برای اثبات حکم واقعی نه حکم ظاهری، تناسب با تعریف و کار مجتهد این است که نام آن را بگذاریم الدلیل الاجتهادی.

سؤال: مجتهد با فقیه فرق دارد؟

جواب: حیثش کأنّ فرق می کند. وحید بهبهانی در همان الفوائد الحائریه ...

سؤال: حیثش هم اصطلاحی است ...

جواب: بله، این ها همه بله. گفته مفتی، قاضی، والی، فقیه، مجتهد، این ها عناوینی است که ما به کار می بریم.

سؤال: فعلاً اصطلاح رایج، اجتهاد به تعبیری که فرمودید نیست.

جواب: خب حالا داریم می گوییم که علت اصلی که این جور اصطلاحی جعل شده این تعریف های قدمایی و این تصوری است که در بین جاعلینِ این اصطلاح بوده. این بوده، اما امروز این تعریف اجتهاد مقبول هست؟ نه. این تعریف فقه مقبول هست؟ ممکن است امروز بگوییم نه. اما سرّش را دارند می گویند که ...

سؤال: همین که فرمودید حکم ظاهری مقطوع است، مثلاً ـ استصحاب که می گوییم که از ادله شرعیه است، صغرای اصاله الظهور در لاتنقض الیقین بالشک کجایش یقینی است؟

جواب: اگر این ها به یقین منتهی نشود که ...

سؤال: آقای نائینی می گوید یک چیز می فهمم، آقای اصفهانی من یک چیز می فهمم، آقای خویی می گوید یک چیز می فهمم، من هم می گویم علی القاعده دارد این را می گوید. یقین به معنای واقعی کلمه صد درصد می دانیم که یقین نمی آورد.

جواب: حجیتش قطعی است دیگر.

سؤال: ... مجموع حکم ظاهری مقطوع نمی شود.

جواب: حکم ظاهری همان است که شما الان به آن استناد می کنید.

این وجه این که چرا به دلیل بر حکم واقعی بگوییم «دلیل اجتهادی».

اما وجه این که چرا به دلیل به حکم ظاهری گفته می شود «دلیل فقاهتی».

آن جا هم وجهش این است که در تعریف فقه این جور گفتند:

«هو العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه عن ادلتها التفصیلیه.»(۱)

خب این جا هم مقصود از این احکام چه احکامی است؟ به قرینه علم گفتند مقصود از این احکام، احکام ظاهریه است. چون ما نسبت به احکام واقعیه که علم پیدا نمی کنیم. راه ما به آن سد شده. به همین احکام ظاهریه علم پیدا می کنیم.

پس مقصود از این احکام، احکام ظاهریه است به قرینه علم. وقتی این طور شد، پس باید بگوییم که به این تناسب که فقیه آن چه که دنبالش هست و آن چه که برای او حاصل می شود، احکام ظاهریه است. و خود تعریف فقه هم چیست؟ علم به احکام ظاهریه است. بنابراین با توجه به این تعریف و این که فقیه بما أنّه فقیهٌ که این تعریف بخواهد بر او منطبق بشود، این در صدد تحصیل احکام ظاهریه است. پس بنابراین ناسَبَ که ما به آن مستندات و ادله ا ی که فقیه بما هو فقیه می خواهد به آن تمسک بکند بگوییم چه؟ دلیل فقاهتی. و بر ادله داله بر احکام ظاهریه که مُبْتَغای فقیه است و فقیه به دنبالش دارد می رود و تعریف فقه بر آن منطبق می شود، بگوئیم دلیل فقاهتی.

۱- (۲) هدایه المسترشدین، ج ۱، ص: ۴۹.

پس دلیل فقاهتی یعنی مثلاً استصحاب، یعنی برائت. به این ها می گوییم دلیل فقاهتی. اما آیات و روایاتی که بر احکام واقعیه رهنمون می شوند، آن ها را اثبات می کنند، به آن می گوییم دلیل اجتهادی. فلذا است در هیچ مسأله ای نمی شود که نه دلیل فقاهتی باشد و نه دلیل اجتهادی باشد. اگر دلیل اجتهادی نبود، قهراً نوبت دلیل فقاهتی خواهد رسید.

این اصطلاحی است که حالا ـ قرار داده شده اما حالا این بیاناتی که در این جا بود، این بیانات تمام هست یا تمام نیست و آیا همین جور باید وجه را بگوییم کما این که بینوه اعاظم؟

اشکال:

خب ممکن است که بعض مناقشات باشد و بشود این بیان را به نحو بهتری بیان بکنیم. مثلاً در همین تعریف فقه گفته شده است: «هو العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه عن ادلتها التفصیلیه»، گفتند به قرینه این علم باید بگوییم این احکام، احکام چیست؟ احکام ظاهریه است. خب مگر بابِ فهم احکام واقعیه منسّد است به طور کلی؟ بسیاری از احکام واقعیه ما به خاطر اجماع، به خاطر تواتر یا معنوی یا تواتر اجمالی که تواتر معنوی حالا کم دارد در فقه ولی تواتر اجمالی زیاد داریم، به خاطر ضرورت، بسیاری از احکام هست که این ها قطعی و مسلّم و واضح است. قطع به آن پیدا کردیم. خب این ها جزو فقه است و فقیه هم دنبال به دست آوردن آن ها هست. بنابراین اگر بپذیریم، این است که احکام ظاهریه متوفرتر است، آمارش بیشتر است اما ما احکام واقعیه ای هم که علم به آن پیدا می کنیم، وجود دارد.

فلذا است که بعضی از بزرگان مثل محقق خویی قدس سره ولو در دراسات، در دوره ای که دراسات تقریر شد، فرمودند مراد از این احکام، احکام ظاهریه هست اما در مصباح الاصول در تعریف فقه فرموده: مراد از این احکام، اعم است از واقعیه و ظاهریه. ولی در عین حال با این که فرموده اعم است، فرموده به این که آن دلیل هایی که این مذکور در تعریف فقه را اثبات می کند به آن می گویند دلیل فقاهتی. خب اگر وجهش این باشد که شما دارید بیان می کنید پس بنابراین باید دلیل فقاهتی شامل چه بشود؟ شامل امارات هم بشود. چون این هم مذکور است، زیرا شما می گویید اعم است. ببینید عبارت مصباح الاصول:

«و مرادهم من الأحكام هو الأعم من الأحكام الظاهريه و الواقعيه، بقرينه ذكر لفظ العلم ضروره أنّ الأحكام الواقعيه لا طريق إلى العلم بها غالباً، فناسب أنّ يُسمی الدلیل الدال على الحكم الظاهری بالدلیل الفقاهتی، لكونه مثبتاً للحكم المذكور فی تعریف الفقه.»(۱)

چون مُثبِتِ آن حکمی است که در تعریف فقه است پس مناسب است که اسمش را بگذاریم دلیل فقاهتی. خب طبق فرمایش شما، هم حکم ظاهری مذکور است، هم حکم واقعی مذکور است.

فلذا است که عرض کردیم بهتر این است که این جوری بگوییم که هم در دلیل اجتهادی، هم در دلیل فقاهتی بگوییم به خاطر این که آن حکمی که اکثر است در هر یکی از دو تعریف و اکثر انطباقاً بر آن هست، به تناسب آن می گوئیم دلیل اجتهادی و دلیل فقاهتی، نه به تناسب خود حکمِ مذکور. به تناسب این که در دلیل فقاهتی آن که اکثر است، علم به احکام ظاهریه است. در دلیل اجتهادی آن که اکثر است چیست؟ ظن است.

سؤال: آن جا همه اش ظن است.

جواب: نه، می خواهیم بگوییم آن جا همه اش ظن نیست.

در دلیل اجتهادی همه اش ظن نیست. چرا؟ به خاطر این که درسته آن ظنی که در آن جا اخذ شده است «هو تحصیل الظن بالحکم الشرعی»، حالا صرف نظر از آن عبارت مرحوم هدایه المسترشدین که اصلاً گفت «الاحکام الواقعیه» حالا دیگر آن را نمی شود کاری کرد، اما این تعریف رایج که این هست که فرمودند اجتهاد استفراغ الوسع است لتحصیل الظن بالحکم الشرعی، گفتند از بابت این ظن، باید بگوییم حتماً از این حکم شرعی احکام واقعیه مقصود است نه احکام ظاهریه مقصود است. ما این جا می خواهیم بگوییم به این که این جا هم اعم باید قرار بدهیم از احکام واقعیه و احکام ظاهریه. به همان توضیح که بله نسبت به احکام واقعیه ما معمولاً آن که اکثر هست یقین به احکام واقعیه نداریم چون اخبار متواتره، محفوف به قرائن یا آیات مبارکه که این ها نص هم باشند که هم از نظر سند خیال مان راحت باشد، هم از نظر دلالت خیال مان راحت باشد، قطع برای ما بیاورد به حکم واقعی، این وجود دارد، کم هم خیلی نیست اما نسبت به احکامی که در فقه هست، یک کسر بسیار ضئیل و کمی است نسبت به آن. ولی آن که اکثر است همین است که ظن پیدا می کنیم، آن هم ظن نوعی نه ظن شخصی. ظن نوعی یعنی امارات و حججی که ظن نوعی می آورد، آن ها وجود دارد بر احکام.

۱- (۳) . مصباح الأصول، ج ۱، ص۲۸۷.

امـا آیا احکام ظاهریه هم واقعاً این چنینی است که ما قطع داریم به احکام ظاهریه که این ها ادعا می کننـد ما به احکام ظاهریه قطع داریم. به خود احکـام ظاهریه قطع داریـد؟ یا به جواز اسـتناد به آن قطع داریـد؟ یعنی مثلاً الان «کل شـیءٍ لک حلال»، ما الاـن یقین داریم که حکم ظاهری خـدای متعال این جا حلیت است، احتمال نمی دهیم احتیاط باشـد؟ ما از کجا یقین داریم به این مسأله. بله یقین داریم به این که این، الاـن حجت است. چون تـا «مـا بالعرض لاینتهی الی ما بالـذات لایمکن الرکون الیه»، کمـا این که نسـبت به احکـام واقعیه هم همین جور است. امـارات که دلیـل بر احکـام واقعیه است خب آن جـا دلیـل حجیتش قطعی است، اگر آن هم قطعی نبود که نمی توانستیم رکون به آن بکنیم. پس بنـابراین هیـچ فرقی بین برائت و حلیت و احتیاط که مسـتند است به ادله شـرعیه با وجوب و حرمت و اسـتحباب و طهارت و نجاست و سایر احکام تکلیفیه و وضعیه ای که ما از امـارات به دست می آوریم، نسبت به خود آن ها تفاوتی نمی کنـد که یقین به خیلی این ها نـداریم. آن چه که ما یقین به آن داریم چیست؟ این است که این ها حجت است. پس ما به الیقین و القطع چیست؟ حجیت این ها است نه خود این ها. خود این هـا، مظنون هسـتند بـالظن النوعی. چه فرقی است بین آن روایتی که مثلاًـ فرموده «اذا شـککت بین الثلاـث أو الاـربع فإبن علی الاـربع» و روایت «رفع مـا لاـیعلمون» که مـا از آن برائت درآوردیم. خب آن روایت که می گویـد «اذا شـککت بین الثلاـث و الاـربع فـإبن علی الاربع»، یقین داریم الان بناء بر اربع، حکم خـدای متعال است یا نه چون این روایت معتبره دارد می گویـد و دلیـل قطعی داریم بر حجیت این روایت معتبره سـنداً و دلیل قطعی داریم بر حجیت این روایت معتبره ظهوراً، ضمّ دلیل حجیت سنـد به حجیت ظهور اگر بگوییم دو تا دلیل است، اگر هم بگوییم همان دلیل حجیت سـند کافی است برای حجیت دلالت که بعضی می گویند مثل شهید صدر، علی ای حالٍ دو تا است یا یکی است، آن، یقین برای ما می آورد که ما می توانیم استناد به این روایت بکنیم و بگوییم حکم واقعی خدای متعال این است که «اذا شـککت بین الثلاث و الاربع فإبن علی الاربع». حالا این روایت «رفع ما لایعلمون» هم اگر سندش را تمام کردیم که سند «رفع ما لایعلمون» محل کلام و بحث طویلی است که یأتی فی محله ان شـاء الله، سند را تمـام کردیم، این دلاـلت ظهور «رفع مـا لایعلمون» را هم تمام کردیم، خب این قرینه می شود و دلیل می شود بر چه؟ دلیل می شود بر برائت در شـبهات حکمیه. آیا به این برائت که مدلول و مفاد «رفع ما لایعلمون» است، ما یقین داریم؟ به خود این مـدلول، مثل مـدلول آن جا که «فإبن علی الاکثر» باشـد، یقین نـداریم. آن که این جا یقین به آن داریم باز حجیت این مفادی است که از «رفع ما لایعلمون» ما داریم استفاده می کنیم مثل آن جا، فرقی نمی کند.

بنابراین این مطلب که بیان شده، در حقیقت خلط بین آن مفاد در باب امارات و اصول و بین دلیل حجیتش هست. دلیل حجیت در هر دو باب قطعی است، یقینی است، و اما آن مفاد، ممکن است معلوم باشد، ممکن است که مظنون به ظن نوعی باشد یا ظن شخصی باشد.

سؤال: اکثریت هم از بین رفت نهایت. دیگر نمی توانیم بگوئیم که اگر احکام ظاهری، قطعی هستند.

جواب: بله. این هم از بین می رود.

منتها عیب ندارد که این جوری بگوییم که روی آن تصوری که عده ای داشتند، منشأ را داریم می گوییم، آن بزرگان قدمای ما که چنین تصوری داشتند، براساس آن تصور آمدند گفتند خب دلیل هایی که بر احکام واقعیه است، خوب است اسمش را بگذاریم دلیل اجتهادی. آن ادله ای که نه، اصول عملیه را دلالت می کند، اصل عملی را دلالت می کند در زمان شک به حکم واقعی است، به آن می گوییم دلیل فقاهتی. خب براساس این تصور آن ها درست است. اما این تصورات خودش تصوراتٌ خاطئه و این ها تمام نیست.

حالا مطالب دیگری هم هست که این جا بیش از این لایستحق التطویل در این اصطلاح. به همین اندازه کفایت می کند.

ان شاء الله شنبه در مقام بعد وارد می شویم.

و صلی الله علی محمد و آله.

بررسی بحث یازدهم: آیا این گونه تعبیرات «یقدم الادله علی الاصل» «ترجیح الادله علی الاصول» صحیح است؟/برائت ۹۴/۱۰/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:

بررسی بحث یازدهم: آیا این گونه تعبیرات «یقدم الادله علی الاصل»، «ترجیح الادله علی الاصول» صحیح است؟/برائت

خلاصه جلسه قبل:

در جلسه قبل به بحث دهم پرداخته شد که در این بحث دو مطلب بیان می شود.

ص: ۲۴۸

مطلب اول: در لسان فقها و اصولیون به حسب اصطلاح آن چه دلالت می کند بر احکام واقعیه نامش «دلیل» هست و آن چه دلالت می کند بر احکام ظاهریه نامش «اصل» است.

مطلب دوم: آن چه دلالت می کند بر حکم ظاهری می گویند «دلیل فقاهتی» و آن چه دلالت می کند بر حکم واقعی می گویند «دلیل اجتهادی».

علت نامگذاری دلیل فقاهتی این است که فقه یعنی «هو العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه عن ادلتها التفصیلیه.» و به قرینه کلمه علم مقصود از احکام شرعیه، احکام ظاهری است و فقیه هم بما أنّه فقیهٌ آن چه دنبالش هست و آن چه برای او حاصل می شود، احکام ظاهریه می باشد، بنابراین مناسب است با این تعریف و آن کاری که فقیه بما أنّه فقیهٌ به دنبالش هست، به آن مستندات و ادله ا ی که فقیه بما هو فقیه می خواهد به آن تمسک بکند بگوییم دلیل فقاهتی.

علت نامگذاری دلیل اجتهادی این است که اجتهاد یعنی «هو استفراغ الوسع لتحصیل الظن بالحکم الشرعی.» و به قرینه کلمه ظن مقصود از حکم شرعی، حکم واقعی است نه ظاهری و مجتهد هم بما أنّه مجتهدٌ طالب حکم واقعی است. بنابراین مناسب با این تعریف و آن هدفی که مجتهد آن را دنبال می کند این است که نام دلیلی را که این شخص به آن استناد می کند، بگذاریم الدلیل الاجتهادی.

دو اشکال نسبت به این وجه نامگذاری بیان شد.

بسمه تعالی

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا أبی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

ص: ۲۴۹

بحث یازدهم: آیا این گونه تعبیرات «یقدم الادله علی الاصل»، «ترجیح الادله علی الاصول» صحیح است؟

مقدمه یازدهم راجع به بعضـی از اطلاقاتی است که نسبت به امارات و اصول در کلمات فقهاء و اصولیون رائج است و مرحوم شیخ اعظم در باره این، تنبیهی فرموده اند که عرض می شود.

در کلمـات گـاهی گفته می شـود که امـاره بر اصـل مقـدم است. واژه «تقـدیم» به کـار برده می شود. خب روشن است که در مواردی که فقیه در مقام اسـتنباط برمی آید، به نظر بدوی بسـیاری از این موارد هم مورد اصول عملیه هست، هم مورد امارات شرعیه هست. مثلاً فرض کنید مثال معروف که همیشه شـرب تتن را مثال می زنند، در شـرب تتن خب الان مشـکوک است که شرب واقعی تتن چیست، حرمت است یـا جـواز است. خب در این جـا چون مشـکوک است، رُفع مـا لا-یعلمون جـا دارد که ما واقعاً نمی دانیم. حتی با وجود اماره ای در مقام که مثلاً می گـویـد حرام است یا اماره ای است بگـویـد جایز است، آن اماره که برای مـا علم نمی آورد. لا-یزال حتی بعـد از دیـدن آن امـاره هم لا-یعلمون است. یا کل شـیء مطلق حتی تعلم أنّه حرام مثلاً یا حتی یرد فیه نهی. خب ما شک داریم نهی واقعی در باره این، وارد شده یا وارد نشده. و هم چنین بقیه ادله اصول. خب در این مورد می بینیم این هـا جا دارنـد، تطبیق می شونـد. اگر از آن طرف اماره هم گفته اگر جاهل به حکم واقعی بودیـد، این اماره برای شـما حجت است، این اماره هم دارد می گوید حکم شرب تتن چه هست. بنابراین فقیه مواجه می شود در این مقام هم با ادله اصول عملیه که آ ن هـا می گوینـد برائت است یـا احتیـاط است علی اختلاف الموارد، و هم اماراتی که دارنـد یک حکم واقعی را دلالـت می کننـد. چـون ایـن چنینی است، معمولاًـ در کتب فقهیه مخصوصـاً در کتب قـدمای اصـحاب، قـدما که می گوییم یعنی غیر از این معاصـرین و قریب به معاصـرین. در ریاض مثلاً، در مسـتند نراقی مثلاً. این کتاب ها می بینید می گویند بله هر دو وجود دارد اما این اماره مقـدم بر اصل است. خب بنابراین فقیه بایـد طبق اماره حکم کنـد نه طبق اصل. مرحوم شـیخ اعظم این جا تنبیه می فرمایند چون این مسائل تقریباً از زمان شـیخ اعظم خوب منقح شده و حلاجی شده، می فرماید این تعبیر، تعبیر مسـامحه آمیزی است. هم کلمه «تقـدیم» و هم کلمه «ترجیـح» هر دو مسامحه آمیز هسـتند و درست نیست. چرا؟ به خاطر آن تحقیقـاتی که در رابطه بین اصـل و امـاره شـده که آن تحقیقـات نشـان می دهـد که این جا جای به کار بردن این واژه که بگوییم مقـدم است، مرجـح است، این بر آن ترجیـح دارد، این نیست. چرا؟ برای خاطر این که ترجیـح و تقـدیم در مواردی به کـار می شود و صـحیح است به کـار برده شود که یـک تعـارض بـدوی لااقـل بین آن ها باشـد و بعـد گفته بشود خب در این تعارض آن ترجیـح دارد پس مقـدم می شود. یا لااقل اگر ترجیـح هم نـدارد، ترجیحش به واسـطه اختیار باشد «إذاً فتخیر»، من چون که مختارم که اختیار کنم، این را اختیار می کنم فیرّجـح. در اثر اختیار من که شارع به من اذن داده، این ترجیـح پیدا می کند بر آن دیگری. اما جایی که اصلاً دو تا دلیل ربطی به هم ندارند، در این جا ترجیح چه معنا دارد. مثلاً یک روایتی در باب دیات وارده شـده باشـد و یک روایتی هم راجع به طهارت ماء وارد شده باشد، هیچ ربطی به هم ندارند، معنا ندارد بگوییم آن روایـت دیـات مقـدم اسـت بر روایت وارده در مـاء، یـا روایت مـاء مقـدم است بر آن، یـا این ترجیـح بر آن دارد، ربطی به هم ندارند. حالا وقتی ما دقت می کنیم می بینیم ادله امارات و اصول، و اصول و امارات، این ها ولو این که در موضوع واحد و در مورد واحـد هر دو حرفی دارنـد می زننـد ولی با دقت می بینیم در واقع امر این است که هیـچ ربطی با هم ندارند. آن تعبیرات که رائـج شـده در السـنه بزرگان در اثر همان چیزی است که در وهله اول مشاهـده شده و آن موقع ها هنوز این دقت ها اعمال نشده بود.

خب حالا برای این که توضیح داده بشود که چطور این تسامح است و تمام نیست، عرض می کنیم همانطور که قبلاً هم شاید چند بار عرض کردیم ولی این جا هم أنسب است که این مطلب گفته بشود ولو به نحو اختصار، اگر چه تصدیقش و تفصیلش احتیاج دارد به این که بعد از این که ادله خوانده می شود گفته بشود ولی اختصاراً عرض می کنیم که در رابطه بین اصول و امارات مجموعاً پنج نظر و فرضیه وجود دارد.

فرضیه اول:

فرضیه اول این است که گفته بشود موارد امارات تخصصاً از تحت موارد اصول خارج است و از تحت اصول خارج است. تخصصاً خارج است. اصلا ربطی به هم ندارد. چرا؟ بنابر مسلک مثل محقق نائینی قدس سره و تبعه فی الجمله، نه بالجمله، شیخنا الاستاد در تسدید الاصول، این ها می گویند امارات عرفیه و عقلائیه این ها علم هستند. وقتی خبر ثقه بر یک امری قائم می شود، عرف این جا می گوید من عالم هستم، می دانم. بنابراین موارد امارات، علم است، نه همه اماراتِ حجت، بخشی از امارات مثل خبر ثقه، نه هر اماره ای. به خصوص در کلام تسدید الاصول تصریح شده که ما هر اماره ای را نمی گوییم. خبر ثقه را می گوییم، بیّنه را می گوییم. این موارد، علم است. وقتی که علم شد، وقتی ما اماره داریم پس تخصصاً «رفع ما لا یعلمون» نیست. چون ما لا یعلمون هم یعنی علم عرفی. همان که عرف به آن می گوید علم. لایعلم یعنی آن را نداری که عرف به آن می گوید علم. خب وقتی که اماره قائم شد، شما علم داری، پس تخصصاً از تحت آن خارج است. و هم چنین آن هایی که شک در آن اخذ شده، «کل شیءٍ مطلق حتی یرد فیه النهی» یعنی کل شیءٍ لم تعلم که ورد فیه نهی أم لا و تَشُک ورد فیه نهی أم لا، این مطلقٌ. خب جایی که اماره داریم، تَشُک نیست، لا تعلم نیست و هکذا بقیه. پس بنابراین وقتی که تخصص شد، دو موضوع اجنبی از هم شد، چه معنا دارد که بگوییم این مقدم بر آن است، یا این مرجَّح بر آن است. تعارضی اصلاً نیست. خب این یک مبنا. و یک نظریه که به خاطر همین اگر ما این حرف را هم بزنیم خیلی از مشکلات خیلی جاها حل می شود. یعنی دیگر خروج از آیات ناهیه عن العمل بالظن خیلی راحت است. چرا؟ چون آن موارد اصلاً ظن نیست، گمان نیست، علم است، تخصصاً از آن ها خارج است. و اگر این حرف را هم بزنیم ممکن است یک جاهای دیگر هم بتوانیم به آن ملتزم بشویم که در آن جاها هم فایده اش ظاهر می شود. مثلاً شما می گویید در عقاید ما علم می خواهیم. خب اگر این جوری گفتیم و خبر واحد هم اگر بر یک امر معرفتی دلالت شد و قائم بر آن شد، خب دیگر علم است. آن ادله هم که گفته علم باید داشته باشد، همان علم عرفی است که شما هم دارید. پس می گوییم این هم ممکن است بگوییم در آن جاها حجت می شود. خلاصه این مبنا کما این که این جا مؤثر است، در جاها دیگر هم مؤثر است و کما این که برای ما توضیح می دهد که چرا وقتی به یک واقعه ای برمی خوریم هم اصول در آن جا می توانند پیاده بشوند و هم امارات می توانند پیاده بشوند، ما باید دنبال امارات برویم دون الاصول، این را هم برای ما توضیح می دهد. خب این نظریه اول.

سؤال: فی الجمله است دیگر یعنی باید برای اماره تعبدیه یک وجهی پیدا کنند به هر حال.

جواب: آن جاهایی که این فرضیه جاری نمی شود، به وجوه بعدی تمسک می شود. شاید بتوانیم بگوییم که جلّ مواردی که فقیه در مقام استنباط با آن مواجه می شود به این وجه حل می شود و باید سراغ امارات برود دون اصول عملیه.

سؤال: منظور ایشان که عند العقلاء خبر ثقه علم است، تعبداً که نمی گویند ...

جواب: نه نه، علم است.

سؤال: الی ما شاء الله اخبار ما اگر ...

جواب: شما مناقشه در مبنا می خواهید بفرمایید؟

سؤال: نه می خواهم بگویم که شما فرمودید جلّ مسائل حل می شود، می خواهم بگویم شاید اندکش هم حل نشود. اخبار ما را اگر به عقلاء عرضه بکنند، با توجه به این ضوابطی که بوده، معارض دارد، عام است یا خاص است، مشکلاتی دارد آیا جلش را می گویند یقین است؟

جواب: آره، یَدَّعِی ذلک و شما هم در قبال ایشان ...

سؤال: نه شما خودتان فرمودید جلّش را حل می کند.

جواب: بله. طبق نظر آن بزرگواران که علم هست. ما اصلاً قبول نداریم بگوییم علم است. قبلاً عرض کردیم در باره این فرضیه مرحوم امام رضوان الله علیه هم فرموده نه تسامحاً می گوییم «می دانیم» و الا خودش می گوید: آن آقا گفته. می گوییم می دانی؟ می گوید: آن آقا گفته و این را اطمینان داریم. می گوید یک چیز عقلایی است دیگر. و الا واقعاً بگویند «می دانیم» بلامسامحهٍ، این بر ما ثابت نیست حداقل، اگر نگوییم خلافش ثابت است ولی عَلَمین این جور ادعا می فرمایند، می گویند این چنینی است و با همین خیلی جاها خودشان حل کردند مسأله را و إستراحوا من مشکلات آن موارد.

فرضیه دوم:

فرضیه دوم، فرضیه حکومت است که شیخ اعظم قدس سره در همین بحث اوائل برائت، صفحه ۱۱، این چاپی که ما داریم، ابداع فرموده این فرضیه را که بله ادله امارات این ها حاکم هستند بر ادله اصول. در مورد امارات این جور نیست که واقعاً موضوع اصول منتفی باشد که قول اول می گفت. نه، واقعاً شک موجود است، عدم علم موجود است اما لسان حال ادله امارات این است که تو عالم هستی. تو می دانی تعبداً در محیط شرع. پس بنابراین ادله امارات توضیح می دهد آن شک و عدم العلمی را که در ادله اصول مأخوذ است و تعبداً مصداقی را از آن بیرون می کند. در حقیقت حکومت تضییقی دارد نه حکومت توسعه ای که در بحث حکومت گذشت که حکومت علی اقسام، بعضی از اقسام حکومت این است که توسعه ایجاد می کند. می گوید الطواف بالبیت صلاةٌ. اگر این را حکومت بگذاریم نامش را، نگوییم این تنزیل است و باب تنزیل غیر باب حکومت است. بنابراین این را مثال برای حکومت هم خیلی ها می زنند. خب بعضی ادقاء این ها را باز جدا کردند، باب تنزیل و باب حکومت که در بحث تعادل و تراجیح این ها را عرض کردیم. خب این توسعه دارد می دهد. گاهی هم تضییق می کند. می گوید العالم الفاسق لیس بعالم. با این که عالم است ولی چون عالم فاسق شده نعوذ بالله، می گوید لیس بعالم، این تضییق می کند. حالا این جا می گوید وقتی اماراه قائم شد تو عالمی، تو دیگر لایعلمون نیستی، نه واقعاً، نه تکویناً، بلکه تعبداً و هکذا. خب وقتی حکومت شد، هیچ وقت نمی آیند بگویند شارح و مفسِّر بر مفسَّر مقدم است. قرینه بر ذوالقرینه مقدم است. آن اصلاً معنایش متوقف است هر کلامی بر این که گوینده اش توضیحی، شرحی، تفسیری نداشته باشد، اصاله التطابق بین گفته و خواسته، وقتی است که آن گوینده نیاید بگوید این گفته من آن خواسته اش نیست، این خواسته اش است و الا اصاله التطابق جاری نمی کنند عقلاء.

پس بنابراین اگر ما مبنای حکومت را هم قائل شدیم که آقای آخوند قدس سره در حاشیه و در کفایه این فرمایش استادش مرحوم شیخ اعظم را انتقاد می کند و می فرماید نه این حکومت نیست. چرا؟ چون ما در باب حکومت نیاز داریم به این که دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم باشد و آن را شرح بدهد. و مثل این باشد که گفته باشد اعنی من ذاک الکلام هذا، أرید من ذاک الکلام هذا، این را صریحاً بگوید یا جوری حرف بزند که این مطلب از آن مستفاد بشود و ما وقتی ادله اصول و امارات را می بینیم، هیچ نظری در امارات بر ادله اصول نیست. به خصوص طبق بعض کلمات خود شیخ اعظم که ایشان در تعریف حکومت فرموده که در جایی حکومت است که لولا دلیل محکوم لکان الحاکم لغواً. اگر آن را نگفته، گفتن این جا نداشت، لغو بود. مثلاً مثالی که خود شیخ اعظم زدند «لا شک لکثیر الشک» خب اگر برای شکوک احکام جعل نکرده بود شارع، معنا داشت بیاید بگوید لاشک لکثیر الشک، این که دروغ است. اگر بخواهی بگویی لاشک لکثیر الشک. کثیر الشک را داریم فرض می کنیم. شک دارد و کثیر هم دارد، آن وقت می گویید لاشک. پس قهراً این لاشک باید یک لاشک تعبدیه باشد. خب اگر شما حکمی برای شک جعل نکردید، برای چه بیایید بگویید، این تعبد را برای چه انجام بدهید. این جا فرموده معلوم است این لاشک لکثیر الشک، ناظر به آن ها است. خب اگر طبق فرمایش خود شیخ اعظم بخواهیم ملاحظه کنیم، آقای آخوند می فرماید ادله امارات کجا ناظر به ادله اصول است، حالا اگر ادله اصول نبود، شارع اصلاً اصول عملیه جعل نکرده بود، احاله به عقل کرده بود. فقط امارات را جعل کرده بود. خبر واحد حجت است، ظواهر حجت است، این چیزها را فرمود. شهرت مثلاً حجت است، اجماع منقول حجت است، این ها را فقط فرموده. و اصلاً «رفع ما لایعلمون» و «کل شیءٍ مطلق» این ها را نگفته بود، احاله به برائت عقلیه کرده بود یا اگر هر چه عقلت می گوید. برائت می گوید یا حق الطاعه می گوید. آیا طوری بود. آیا می گفتیم این لغو است مثل «لاشک لکثیر الشک». این را که نمی گفتیم. پس بنابراین، این اشکالی است که حالا مرحوم آقای آخوند به شیخ اعظم دارند که این ها دیگر تحقیقاتش قبلاً شده که آیا واقعاً حکومت این است یا شیخ درسته بعضی جاها این جوری فرموده ولی همان طور که می دانید کسانی که مخترع هستند در علوم و جرقه های جدید به ذهن شان می زند، آن حرف ابتدایی شان گاهی با انتهایی شان فرق می کند. چون مکررا تکامل پیدا می کند، پخته می شود، به حدود و ثغورش بیشتر واقف می شوند. اول یک جرقه این جوری در ذهن می زند که بله اگر این جوری بود. این مورد قطعی و قدر متیقنش هست. بعد به دفعات توجه می شود، توجه می شود تا این که آن ...، کلمات شیخ اعظم قدس سره که گاهی ما می بینیم اختلاف دارد چندین جا با هم دیگر، برای همین است که شیخ در اثر این که این ها خیلی هایش مطالبی است که رزق الله تبارک و تعالی ابتدائاً، منتها خدای متعال دأبش و سنتش بر این است که تدریجی. خب اول چنین چیزی در ذهنش شریفش آمده لذا یک جا فرموده، بعد این تکامل پیدا کرده، یک خرده بهتر شده، بعد همین جور تا همین جور.

خب اگر حکومت هم گفتیم، روشن است دیگر. پس این فرضیه هم اگر باشد، باز تقدیم درست نیست، ترجیح درست نیست. چون تعارضی اصلاً نیست.

سؤال: ...

جواب: اتفاقاً مرحوم آقای آخوند رضوان الله علیه به این فرمایش استادش توجه نفرموده در کفایه، فرمود: و لذلک یقدّم. با این که شیخ می گوید نگویید یقدّم ولی ایشان در همین بحث اول تعادل و تراجیح فرموده و لذلک یقدّم.

سؤال: امروز خود حضرتعالی می فرمودید ذو القرینه بر قرینه مقدم است. یعنی ...

جواب: خب حالا ـ این چیزی است که بالاخره...، ولی باعث می شود ما توجه به این نظریات هم بکنیم و به این مبانی هم بکنیم.

سؤال: ...

جواب: ببینید باز تقدیم باید باشد دیگر. این اصلاً می خواهد بگوید که جا ندارد، مخصوصاً اگر تخصص گفتی، اصلاً تقدیم هم معنا ندارد. این جا باز یک خرده بهتر است. ولی وقتی باز دقت می کنیم...

سؤال: اصلاً تعارضی نبود تا بگوییم حاکم و محکوم جمع عرفی است و حال این که همه می گویند جمع عرفی است.

جواب: می خواهد بگوید درست نمی گویند، نباید بگویند. حواس شان را جمع بکنند.

خب حالا ـ این ها مهم نیست. مهم همان مبانی است که به آن توجه داشته باشیم. مهم آن مبانی است که به درد می خورد. حالا این هم یک سوژه ای می شود، یک بهانه ای می شود که ما به آن مبانی توجه بکنیم.

نظریه سوم:

مبنای نظریه سوم ورود است که امارات وارد هستند بر اصول. چرا؟ حالا این ها بیاناتی دارد ولی من بهترین را حالا عرض می کنم. بهترین بیان، بیانی است که محقق امام قدس سره دارند و از ایشان استفاده می شود. و آن این است که ادله اصول علی اختلاف الفاظها و السنتها، موضوعشان چیست؟ عدم الحجه است. هر جا شما حجت بر حکم واقعی نداشتی، برائت است. هر جا حجت بر حکم واقعی نداشتی و کذا بود، احتیاط است. خلاصه این اصول عملیه من البرائه و الاشتغال و التخییر، همه این ها موضوعش عدم الحجه علی الواقع است. این، موضوع ادله اصول است. اگر هم آن جا گفته «رفع ما لایعلمون» از باب مصداق و مثالی از عدم حجت است. یعنی اگر حجت نداشتی. رفع ما لاحجه علیه است. این مقصود است. خب حالا که این طرف این مقصود شد، وقتی شارع آمد اماره را حجت کرد، با توجه به این کاری که شارع کرده آیا دیگر موضوعی برای عدم الحجه باقی می ماند؟ یا نه تکویناً واقعاً مثل تخصص دیگر موارد امارات از تحت اصول عملیه خارج می شوند؟ چون حجت داری دیگر. منتها این حجت شدن بعد از این است که شارع تعبد کرده. این ها را باید ما یاد بگیریم که اگر خواستیم امتحان بدهیم

از مـا پرسـیدند فرق بین تخصـص و ورود چیست و این هـا الفبـای اولیه اجتهاد است و تجزی در اجتهاد است که این چیزها را بایـد بـدانیم تا یک جایی بتوانیم اسـتنباط بکنیم، گیر نکنیم که این ها یعنی چه. این ها الفباهای آن است. این ها را باید بدانیم که خدای نکرده این جور نشود.

ص: ۲۵۵

خب پس بنابراین از آن طرف ما می بینیم که ادله اصول موضوعش عدم الحجه است. اماراتِ حجت شارع آن را حجت قرار داده ولو فی نفسه و بذاتها حجت نیستند اما به تعبدِ شرع شدند حجت. حجت که شد، بعد از این کار شارع دیگر تخصصاً خارج می شود. پس ورود همان تخصصی است که بعد عملیه الشرع پیدایش پیدا می کند. تخصص ربطی به شرع ندارد، لازم نیست شارع کاری بکند. شارع گفته عالم خب جاهل خارج است. کاری لازم نیست شارع بکند اما در ورود یک کاری شارع می کند و بعد از آن کار شارع دیگر واقعاً خارج می شود، تخصصاً دیگر خارج می شود.

سؤال: مثال بفرمایید.

جواب: همین مثالش است. گفته الحجه شما وقتی شارع اماره را حجت کرد، خبر ثقه را حجت کرد پس بنابراین خبر ثقه ای هم قائم شد، صغری وجدانیه که این خبر ثقه است. کبری هم که شارع فرموده خبر ثقه حجت است. حالا که خبر ثقه حجت شد، دیگر رفع ما لا حجه علیه، این جا را شامل می شود؟ این حجت است دیگر، پس تکویناً خارج است. و مثال دیگرش که دیگر در اصول خیلی رایج است تقدیم امارات بر اصول عقلیه است، بر برائت عقلی. قبح عقاب به لابیان. آن بیانی که در قاعده قبح عقاب بلابیان هست، آن بیان اعم است از بیان وجدانی و بیان تعبدی. آن که عقل می گوید این است. می گوید آقا جایی که نه وجداناً تو می توانستی نه خدای متعال خودش یک راهی برای تو درست کرده بود. اگر هیچ کدام از این ها نبود، دیگر عقاب نمی تواند بکند. پس در قاعده قبح عقاب بلابیان، بیانی که در آن قاعده قبح عقاب بلابیان است، آن اعم است از وجدانی و تعبدی. حالاـ هر جا اماره را حجت کرد، چه می شود؟ خب بیان درست می شود. وجداناً دیگر خارج می شود بعد از این کار شارع. حتی اصول عملیه شرعیه هم چه دارند؟ وارد هستند. استصحاب می کنیم تکلیف را. یا احتیاط شرعی در مواردی که احتیاط شرعی داریم. خب این موارد همه می شود چه؟ می شود بیان. پس خارج است. هم امارات وارد هستند بر برائت عقلیه، هم اصول وارد هستند بر اصل برائت عقلیه.

سؤال: اگر دلیل حجیت خبر ثقه را سیره عقلاء بدانیم باز هم می شود ورود؟

جواب: بله باز هم می شود ورود. چرا؟ چون سیره عقلاء معنایش این است که وسیله کشف ما است از این که حکم شارع چیست، سیره مثل اجماع است. اجماع کاشف از قول معصوم است اگر بخواهد حجت باشد. سیره عقلاء هم کاشف می شود چون در مرئی و منظر معصوم است و او ردع نفرموده است پس معلوم می شود قبول دارد. و همین که سیره بر آن هست، حکم آن هم همین است. بنابراین وقتی حکم آن این شد، این فرقی نمی کند که حکمِ او، این شد را ما از یک آیه بفهمیم یا از یک روایت بفهمیم یا از سیره بفهمیم.

سؤال: خب عرف عقلاء دلالت می کند بر این که اصلاً این تخصصاً خارج است نه شرعاً. چون سیره عقلاء بما أنّه عقلاء وجود دارد نه این که شارع یک دخالتی در آن کرده باشد. ورود جایی است که شارع دخالت کند، در این جا که دخالت صورت نگرفته.

جواب: عرض می کنم سیره عقلاء چه می گویند. اگر بگوییم عقلاء آن را علم می دانند، این می شود همان امر اول. اگر بگوییم نه عقلاء علم نمی دانند این موارد را، بلکه از باب این است که این را حجت قرار دادند بین خودشان، خب شارع هم می گوید این حجت است. پس باز هم می شود حکم. و اگر کار شارع نبود، اصلاً عقلاء بگویند، عقلاء مگر حجیت دارد قول شان برای ما؟ عقل است، نه عقلا. عقل است که حجت است نه عقلاء. عقلاء که برای ما یقین نمی آورد. حجیتش ذاتی نیست لذا تا قبول شارع به آن نخورد فایده ای ندارد برای او.

و اما این هم فرضیه سوم بود.

فرضیه چهارم:

فرضیه چهارم این است که این دو، توفیق عرفی دارد. نه ورود است، نه حکومت است، نه تخصص است بلکه توفیق عرفی دارند این دو تا. ذهب الیه محقق خراسانی در کفایه.

فرضیه پنجم:

پنجم این است که ما بگوییم تخصیص است. یعنی ادله امارات می آید ادله اصول را تخصیص می زند که این را هم شیخ اعظم یک صفحه و نیم توضیح داده.

حالا این دو تا فرضیه را هم فردا توضیح می دهیم ان شاء الله.

وصلی الله علی محمد و آله.

بررسی بحث یازدهم: آیا این گونه تعبیرات «یقدم الادله علی الاصل»، «ترجیح الادله علی الاصول» صحیح است؟/برائت ۹۴/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی بحث یازدهم: آیا این گونه تعبیرات «یقدم الادله علی الاصل»، «ترجیح الادله علی الاصول» صحیح است؟/برائت

خلاصه جلسه قبل:

در جلسه قبل به بحث یازدهم پرداخته شد که در کلمات گاهی گفته می شود اماره بر اصل مقدم است. یعنی واژه «تقدیم» یا «ترجیح» به کار برده می شود. گفته شد تعبیر از «تقدیم» و «ترجیح» صحیح نیست به خاطر آن تحقیقاتی که در رابطه بین اصل و اماره شده که آن تحقیقات نشان می دهد که در این جا به کار بردن این دو واژه صحیح نیست. در مقام توضیح گفته شد که در رابطه با امارات و اصول پنج نظر وجود دارد که با توجه این نظرات به دست آورده می شود که استفاده از این دو واژه در این جا صحیح نیست.

نظر اول: موارد امارات تخصصاً از تحت موارد اصول خارج است،

نظر دوم: ادله امارات بر ادله اصول حاکم هستند.

نظر سوم: ادله امارات بر ادله اصول وارد هستند.

نظر چهارم: ادله امارات با ادله اصول توفیق عرفی دارد.

نظر پنجم: ادله امارات ادله اصول را تخصیص می زند.

بسمه تعالی

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا أبی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

ادامه سخن در بحث یازدهم: آیا این گونه تعبیرات «یقدم الادله علی الاصل»، «ترجیح الادله علی الاصول» صحیح است؟

بحث در این بود که این اطلاقاتی که در کلمات اصحاب بعضاً دیده می شود که می گویند اماره مقدم است بر اصل یا مقدم می شود و ترجیح دارد بر اصل و یا این که گفته می شود یخرج عن الاصل بالدلیل، یا یخصص الاصل بالدلیل. این تعبیراتی که در کتب فقهیه به خصوص کتب فقهیه مثل عصر صاحب ریاض، صاحب مستند و امثال ذلک هست، شیخ می فرماید این ها تعبیرات مسامحه آمیز است و علی الحقیقه نیست.

برای توضیح این مطلب گفتیم باید مبانی تقدیم را نگاه کنیم ببینیم که آیا این طور هست یا نیست. خب براساس تخصص گفتیم تقدیم معنا ندارد، ترجیح معنا ندارد. براساس حکومت هم چنین، براساس ورود هم چنین که این سه تا را توضیح دادیم.

فرضیه چهارم:

راه چهارمی که در بعض کلمات مثل محقق خراسانی قدس سره هست این است که فرمودند وجه تقدیم (که همانطور مشاهده می شود مرحوم آخوند به همین تعبیری که شیخ ناخشنود است از آن فرموده «وجه تقدیم») وجه تقدیم امارات بر اصول نه تخصص است، نه تخصیص است، نه ورود است و نه حکومت است. بلکه عبارت است از توفیق عرفی. گاهی دو دلیل وقتی بر عرف عرضه می شود و عرف آن ها را از گوینده می شنود، گاهی یکی را قرینه بر دیگری قرار می دهد، گاهی هر دو با هم دیگر باعث می شوند که در هر دو تصرف بشود و دست از آن ظهوری که لولا دیگری که داشت برمی دارد و این جور جمع می کند. مثلاً ـ فرض کنید که یک دلیل آمده گفته «اذا ظاهرت اعتق رقبهً مؤمنه»، دیگری گفته «اذا ظاهرت صمّ ستین یوماً»، هر کدام از این ها را نگاه می کنیم یک وجوب تکلیفی عینی بر گردن ما گذاشته. اما چون از خارج می دانیم که ما دو تا تکلیف شارع برای ظهار جعل نکرده. چون این را می دانیم، عرف این جوری جمع می کند می گوید خب آن وجوب، وجوب تعیینی است، دست از تعیین آن برمی دارد، دست از تعیین این هم برمی دارد. و حمل بر چه می کند؟ بر تخییر می کند. می گوید آن اصل وجوب را می گوید اما تعیینیتش دیگر مراد نیست، این طرف را هم حمل بر اصل وجوب می کند و می گوید تعیینیتش مراد نیست، شارع که یک جا آن را گفته، یک جا آن را گفته به خاطر این است که عِدل های واجب تخییری هستند. یک جا به یک مکلفی آن عِدل را فرموده، جای دیگری به یک مکلف دیگری آن عِدل را فرموده. این جوری بین آن

ها را جمع می کند. و گاهی به این شکل جمع می کند که در یکی به خاطر دیگری تصرف می کند، مثل این که می بینید در یکی حکم رفته روی عنوان اولی و در دیگری حکم رفته روی عنوان ثانوی. آن گفته این حرام است، آن گفته که اگر مضطر شدی حلال است. خب جمع می کند. می گوید آن به عنوان اولی است و این به عنوان ثانوی است. حالا آقای آخوند می فرماید در امارات و اصول هم ما می بینیم وقتی این به عرف عرضه می شود، چنین توفیری به آن ایجاد می کند، حالا ـ ولو فلسفه اش را هم نفهمیم، لمّش را هم نفهمیم چیست. عرف تحیری پیدا نمی کند. نمی گوید تعارض کردند. خب وقتی این جور شد، پس در نظر عرف ناهماهنگی وجود ندارد بین امارات و اصول. وقتی ناهماهنگی وجود ندارد پس تقدیم معنا ندارد، ترجیح معنا ندارد. این ها دو تا کلام هماهنگ هستند. پس بنابر این اساس هم تمام است.

ص: ۲۵۹

سؤال: بین ادله امارات؟

جواب: هم خودشان، هم ادله شان.

مرحوم آقای آخونـد قـدس سـره در کفـایه یک تعلیلی هم ذکر فرموده. فرموده علت این که عرف در موارد اصول و امارات، امـارات را مقـدم بر اصـول می دارد، این است که به ذهنش آمـده که اگر مـا بخواهیم اصول را بر امـارات مقـدم بـداریم، این محـذور دارد، اگر امارات را بر اصول مقـدم بـداریم، عکس آن کار بکنیم، این محـذوری ندارد. و این جا هم یکی بالاخره بر دیگری مقدم باید بشود چون هر دو صَدَرَ من الشارع، صَدَرَ من المتکلم. یک وقت هست که نه، مثل متعارضـینی است که می گوییم خب تعارضـا، تساقطـا، برود پی کـارش، اما در این موارد می دانیم که این چنین نیست برای این که دیگر نه امارات، نه اصول، پس چه؟ بنابراین یکی از این ها بایـد مورد نظر متکلم باشـد. حالا چون این چنینی است، می بینیـد اگر بخواهد امارات را بر اصول مقـدم بـدارد، محـذوری پیش نمی آیـد. اما اگر بخواهـد اصول را بر امارات مقدم بدارد محذور پیش می آید. آن محـذور عبارت است از این که یا تقـدیم بلاوجه است، یا تقـدیم علی وجهٍ دائر است. بنابراین چون این چنینی است تقدیم می کند امارات. حالا این یک قدری توضیح می خواهد.

گرچه مـا وجوه عشـره ای قبلاًـ عرض کرده بودیم و حالاـ این ها را به نحو فهرست وار تکرار می کنیم در این جا برای این که این فرمایش شیخ توجیه بشود و خب تذکاری هم هست برای ماسبق.

اگر ما امارات را بر اصول مقـدم بـداریم مشـکلی پیش نمی آید. مثلاً این را در دلیل استصـحاب و اماره پیاده کنیم. یک واقعه ای است که حـالت سابقه اش را می دانیم، یک موردی است حالت سابقه اش را می دانیم، و در همین مورد یک اماره ای هم برخلاـف حـالت سـابقه قـائم شـده. مثلاً این قبلاً حلال بوده، حالت سابقه این بوده و حالا دلیلی اقامه شـده بر این که این حرام است، امـاره ای قائم شـده بر این که این حرام است. در این جا ما اگر دلیل اماره را بر استصـحاب مقـدم بـداریم مشـکلی پیش نمی آیـد چرا؟ برای این که دلیـل استصـحاب گفته «لاـتنقض الیقین بالشـک بل انقضه بیقینٍ آخر» ما اگر به این اماره دست از دلیـل استصـحاب برداریم، به منهی عنه دلیـل استصـحاب عمـل کردیم؟ بـا آن مخـالفت کردیم؟ آن گفته بود «لاـتنقض الیقین بالشـک» ما که به شک رفع یـد از آن حلیت سابقه نکردیم. ما در این جا به اماره رفع یـد کردیم، اماره که شک نیست. اگر به خودش نگـاه کنیم که شـک نیست اگر به دلیـل اعتبـارش نگاه کنیم، دلیل اعتبارش هم امری قطعی و یقینی است که دارد می گوید این معتبر است و حجت است. پس بنابراین اگر به اماره عمل کنیم هیچ گونه مخالفتی با مفاد آن اصل نکردیم. ولی اگر عکسش را انجام بدهیم، این جا می گوییم استصحاب می کنیم. خب این استصحاب بخواهد حجت باشد و بگوییم آن معتبر و مقـدم است باید یکی از دو امر باشد. یا همین جوری بلاوجه بگوییم دل مان کشـیده استصـحاب را مقدم بگذاریم و به وجهی اسـتناد نکنیم. خب تقـدیمِ بلاوجه، بلاوجه است. و یا این که علی وجهٍ دائر بیاییم بگوییم که این که ما این را تقدیم کردیم به خاطر این است که با وجود این دلیل استصحاب، اماره حجت نیست و اماره چرا حجت نیست به خاطر حجیت دلیل استصحاب. پس بنابراین حجیت دلیل استصـحاب متوقف می شود بر عدم حجیت اماره در مانحن فیه و عدم حجیت اماره هم متوقف اسـت بر حجیت دلیـل استصـحاب. اگر بخواهیم این جور تعلیـل کنیم خب دور لازم می آیـد. اگر این جور تعلیل نکنیم خب بلاوجه می شود. چیز دیگری هم که در عـالم وجود نـدارد که به آن بخواهیم اسـتدلال کنیم. یک مخصِّصـی، یک مقیـدی، یک چیز

دیگری هم که نـداریم غیر از همین دلیل استصـحاب و دلیل اماره. و غیر خود اماره و غیر مفاد دلیل استصـحاب. امر آخری هم که وجود نـدارد. خب آقای آخونـد فرموده چون عرف می دیـده این جوری است پس آن را مقدم می دارد که البته خب باید مـا فرض کنیم که عرف یـک عرف دقیق النظری است. یعنی بچه هـا هم این محاسـبه را در ذهن شان می آورنـد که علی وجهٍ دائر است، خب این در ذهن بچه هـا و عرف عـام نیست. بله ادقاء عرف ممکن است ولیکن بخواهیم بگوییم حتی بچه ها هم و عرف عـام همه این کـار را می کننـد به این وجه، به خـاطر این وجه این تعلیل یک مقـداری سـنگین است قبول کردنش که به خـاطر این است. این را بایـد گفت این، دأب عقلاـیی است حالا یک عـده ای ممکن است متوجه این جهت شدنـد، این دأب شـده و آن ها هم دیگر بالاخره در این جامعه دارنـد زنـدگی می کننـد، با این مردم دارنـد زندگی می کنند، آن هم مثل لغت است. در لغت چون در یک جامعه ای دارد زنـدگی می کنـد که آن ها از این لفظ، این معنا را اراده می کنند و کم کم همین رسوخ می کنـد در ذهن انسـان. این جا هم همین جور است. می بیننـد وقتی اماره است به اصل مراجعه نمی کننـد. ولو این که وجه این که نمی کنند، ادقاءشان به خاطر این جهت این تصمیم را گرفتند و این بنا را گذاشتند.

ص: ۲۶۰

فرضیه ششم:

در همین جا در پرانتز عرض می کنیم که آن وجه شـشم را می توانیم همین برهـان قرار بـدهیم. یعنی نه که این، برهـانِ توفیق عرفی باشـد. یـک توفیق عرفی داریم، یکی هم به این برهان تمسک کنیم ولو غمض عین کنیم از این که عرف این کار را می کنـد. می گوییم برهـان اقتضـاء می کنـد که مـا این کـار را بکنیم که آن طور که آن جـا عرض کردیم بعضـی ها هم به همین برهان تمسک کردند و وجه تقدیم امارات بر اصول را برهان قرار دادند و برهان شان هم همین است که بیان شد.

سؤال: در مقام فهرست دیگر، مختارتان که نیست.

جواب: نه، مختار نه.

سؤال: چون ده مورد را هم که می گفتید، می گفتید مختارتان را بعداً می گوییم.

جواب: نه، آن که عرض کردیم این است که حالاـ هم عرض می کنیم. داوری به این است که ما ادله امارات و اصول را یکی یکی بررسـی کنیم. چون این وابسـته به این است که مفـاد ادله چیست، تـا بفهمیم که کـدام یک از وجه ها درست است. مثلاً ممکـن است بگـوییم حکـومت است چـون از ادله، ظـاهر است که شـارح است. ممکن است بگـوییم ورود است چـون از ادله استظهار بکنیم به این که حجت، موضوع است.

سؤال: مختارتان را نفرمودید.

جواب: نه نگفتیم به خاطر همین جهت که این وابسـته است به این که در کل موردٍ موردٍ باید این محاسـبه بشود. ولی شاید هم نتوانیم یک حرف عامی بزنیم. یعنی ممکن است ادله امارات بعضها مع بعض تفاوت داشته باشد. همین طور با یک چوب نمی شود همه را راند و یک جور گفت.

خب این هم به خدمت شما عرض شود که...

و آخرین وجه که ما همه آن ها را گفتیم بیشتر برای این که به این آخری برسیم. وجهی که مرحوم شیخ رضوان الله علیه این جا فرموده تخصیص است. یعنی می شود وجه هفتم در حقیقت.

سؤال: استاد این برهانی که برای مبنای آخوند آوردید، وجه عدم تقدیم اصل بر اماره شد اما وجه تقدیم اماره بر اصلش مبتنی بر حکومت است؟

جواب: نه، این است که بالاخره این دو تا باید یکی شان بر دیگری مقدم بشود. این طور نیست که این ها تعارضا تساقطا و هر دو کنار بروند.

سؤال: شما در توضیحش گفتید چون این علمی است و مبتنی بر علم است دلیلش، لذا مقدم می شود. فرمودید که چون علم محسوب می شود یعنی دیگر لاتنقض الیقین بالشک نیست. پس ما این را شک حساب نمی کنیم.

جواب: شک نیست. چون به اماره دارد عمل می کنید، شک نیست. پس بنابراین کاری نداریم که این می شود علم و موضوع آن را از بین می برد، این را نمی گوییم. می گوییم او گفته لاـتنقض الیقین بالشک یعنی به سبب شک نقض نکن. ما که با اماره نقض می کنیم آیا با شک مان داریم نقض می کنیم؟ نه. با چه داریم نقض می کنیم؟ یا با خود اماره باید گفت یا با آیه نبأ. آیه نبأ گفته به این اماره عمل کن. کاری نداریم مفاد آیه نبأ چیست. ما می گوییم نقض می کنیم حالت سابقه را به واسطه چه؟ به واسطه آیه نبأ که فرموده که خبر واحد حجت است.

سؤال: بدون این که علم ...

جواب: بله، کار نداریم به این جهاتش. پس بنابراین از آن طرف حرف این است که اگر به اماره اخذ بکنیم، داریم بالآـیه نقض حالت سابقه را می کنیم. اما اگر شما بیایید به واسطه عمل به استصحاب، با استصحاب از اماره دست بردارید، آن می شود یا بلاوجه یا به وجهٍ دائر.

فرضیه پنجم:

اما بیان دیگر، بیانی است که شیخ اعظم در رسائل این را توضیح دادند و بیان فرمودند.

فرمودند که امارات بر دو قسم هستند. یکی اماراتی است که علم آور است، قطع آور است سنداً و دلالهً. در این موارد تخصیص نیست بلکه ورود است. باید گفت ورود هم نیست بلکه تخصص است. اما در مواردی که اماره ما علم آور نیست، حالا یا سندش ظنی است، یا دلالت یا هر دو. در این موارد ایشان تقریب می فرمایند که تخصیص است و در حقیقت ادله اصول، تخصیص می خورد به ادله امارات به این توضیح:

خب ادله اصول که روشن است، موضوعش چیست؟ شک در حکم واقعی است. «کل شیءٍ حلال حتی تعلم أنّه حرامٌ بعینه» یعنی هر چیزی که نمی دانی حلال است یا حرام است، در واقع حلال است. «رفع ما لایعلمون» هر چیزی را نمی دانی واجب است، واجب نیست، حرام است، حرام نیست، رُفع، برداشته شده. «کل شیءٍ مطلق حتی یرد فیه النهی» یعنی هر چیزی آزاد و رها است یعنی هر چیزی که چطوری است؟ آن غایت، عنوان می دهد به صدر. یعنی هر چیزی که نمی دانی ورد فیه نهی أم لا، نهی هم این جا چیست؟ از باب مثال است یعنی حکم است. خصوصیت ندارد این نهی. هر چیزی که نمی دانی شارع حکم الزامی در باره آن دارد یا ندارد، این مطلق است تا این که حکم الزامی آن را بفهمی. پس بنابراین وقتی به ادله اصول نگاه می کنی، می بینی برای شیءِ مشکوک حکمُه الواقعی چه جعل کرده؟ آمده یک حکم برائت یا اشتغالی یا احتیاطی یا چیزی را جعل کرده. در مورد امارات، قهراً چون امارات علم برای ما که نمی آورد. در مورد امارات ما علم نداریم، پس ادله اصول حتماً تطبیق به موارد امارات می شود. از آن طرف امارات چه چیزی برای ما ایجاد می کند؟ چه ره آوری برای ما امارات دارد؟ مثل همین شرب تتن، خبر واحد قائم شده که «شربُ التتن محرّمٌ» ما به خود این روایتی که می گوید «شرب التتن محرمٌ» نگاه می کنیم، این که علم نمی آورد برای ما که شرب تتن حرام است. دارد یک اخباری می کند که شارع فرموده شرب تتن حرام است. به دلیل حجیت این که نگاه می کنیم که آیه نبأ باشد، ادله دیگر باشد، آن ادله دیگر به ما چه می گوید؟ می گوید این حجت است. معنای این که این حجت است به دلالت التزام این است که این حرمتی که آن دارد می گوید، درسته و این محرّم است. پس بنابراین ادله حجیت مفادش ولو به دلالت التزام، این است که این شیئی که قامت علیه الاماره الداله علی الحرمه، حرامٌ. خب حرامٌ فی الواقع یا حرامٌ فی مرتبه الظاهر؟ یعنی حرام در مرحله ظاهر است. حالا که شما عالم به واقع نیستی، شاک در واقع هستی، حکم واقعی اش را نمی دانی، یک اماره ای پیش شما قائم شده است، این، حرام است. پس همان جور که اصل یک حکم ظاهر ره آوردش بود یعنی در ظرف شک در حکم واقعی یک حلیتی را برای شماها آورد، اماره هم با توجه به دلیلِ حجیتش راه آوردش این است که در حالی که حکم واقعی را نمی دانی و شک در حکم واقعی داری، من حرمت قرار دادم برای این شرب تتن. پس آن یک حکم ظاهری است و این هم یک حکم ظاهری است. در عرض هم دارند این جوری می گویند. آن ره آوردش این است، این هم ره آوردش این است. این مطلب حتی از بعضی از عبارات اصحاب هم که گفتند که علمِ مجتهد مستفادٌ من صغری الوجدانیه و کبری البرهانیه، این جوری گفتند. گفتند هر مجتهدی وقتی در مقام استنباط برمی آید، یک صغرایی را می گوید: هذا ما ادی الیه ظنی، و کل ما ادی علیه ظنی فهو حکم الله فی حقی و فی حق مقلدی فهذا حکم الله فی حقنا. این عبارتی که فقهاء و اصولیون دارند خودش نشانه چیست؟ خودش نشانه این است که این حکم ها برای مقام ظن است، برای مقامی است که واقع برای ما مشکوک است، معلوم نیست. پس مفاد امارات

هـم، هم به حسب آن چه که خودمـان محاسـبه می کنیم، می بینیم برای مقـام شـک در حکم واقعی است و این حکم ظـاهری است. و هم به حسب برداشت بزرگـان و علمـا که این عبارت، مأثور از آن ها است. آن ها هم همین را فهمیدنـد. پس بنابراین این دو تـا شـاخ به شـاخ در یـک مورد هسـتند. حالاـ که در یک مورد هسـتند، اگر ما بیایم اماره را بر اصل مقـدم بـداریم، در حقیقت چه کردیم؟ تخصیص زدیم دلیل اصل را. آن می گفت کل شیءٍ که نمی دانی حلال است یا حرام است، حلال است. پس شـرب تتن طبق این حرف بایـد حلال باشـد. این یکی می گفت اگر اماره ای قائم شد بر این که این حرام است، آن حرام است. و این جـا هم امـاره قـائم شـده بر این که این حرام است. آن دلیل آیه نبأ یا ادله دیگرِ حجیت خبر واحـد، می گویـد آن حرام است در همین جـایی که نمی دانی حکم واقعی آن چیست. بنـابراین وقتی مفـاد این دو تا یکی شـد، اگر شـما اماره را بر اصل بخواهید مقدم بدارید، باید تخصیص بزنید دلیل اصل را، بگویید مراد جدی او این مورد نیست.

ص: ۲۶۳

سؤال: ... خاص بر عام مقدم است.

جواب: خب این جا خاص بر عام مقدم می شود. این جا اشکالی ندارد. حالا این علی المبانی، دیگر مختلف می شود.

اگر شما بگویید تقدیم خاص بر عام یک جمع عرفی است، با هم تهافت ندارند عام و خاص، باز تقدیم معنا ندارد.

سؤال: تقدیم که دیگر شاخ و دم ندارد. این ها یک تعارض بدوی دارد، خاص را بر عام مقدم می کنند.

جواب: ببینید دأب عرف بر این است که ذو القرینه را معنا نمی کنند مادامی که قرینه ...

سؤال: یعنی واژه تقدیم را حضرتعالی می خواهید بگویید که وقتی که تعارض مستقر است آن وقت ترجیح ...

جواب: این فرمایش شیخ است، من عرض نمی کنم. شیخ می فرماید: تقدیم برای کجاست؟ تقدیم برای آن جا است که تعارض باشد. حالا در مورد این جا هم ترجیح می دهیم.

سؤال: آخه یک چیز خلاف وجدان است. همه می دانند خاص بر عام مقدم است، نمی گویند خاص بر عام مرجَّح است.

جواب: بله ربَّ مشهورٍ لا اصل له.

سؤال: این طوری نیست. آدم به وجدانش مراجعه می کند ...

جواب: می خواهد بفرماید که مثلاً این تعبیر یک تعبیری است شایع و ناروا که بر اساس یک محاسبه نادرستی گفته شده و در زبان ها افتاده در حالی که این چنین نیست. نباید این جوری تعبیر بکنیم. این تعبیر دلالت می کند بر عدم تعمق. ولی اگر عمیق فکر کنیم، نباید این جوری بگوییم. این فرمایش شیخ اعظم.

سؤال: یعنی چه بگوییم؟ بگوییم خاص بر عام مثلاً چیست؟

جواب: نه. باید بگوییم عام بر خاص حمل می شود. شما می فرمایید «رأیت اسداً یرمی»، این یرمی بر اسد مقدم است؟

سؤال: در انعقاد ظهور تصدیقی نوع دوم، می گویند ذو القرینه بر قرینه مقدم است.

جواب: این تعبیر که شما می فرمایید مقدم است، حالا ایشان می فرماید نگو مقدم است.

مهم همین دقت ها است که حالا این تعبیرات خیلی مهم نیست.

شیخ در این جا این مطلب را می فرماید.

اشکال:

خب این جا یک اشکال به ذهن می آید کما این که مرحوم آقا ضیاء قدس سره در کلماتش این اشکال را دارد و ما قبلاً هم این اشکال را بیان کردیم. ولی این جوابی که شیخ این جا می فرماید، این جواب را آن جا عرض نکردیم. حالا این استدراکی هم می شود برای آن جا.

اشکال این است که نسبت این ها که عام و خاص مطلق نیست که شما بگویید تخصیص است. چون ادله اصول می گوید چه؟ می گوید هر جا شک داری، چه اماره ای باشد چه اماره ای نباشد. ادله امارات هم می گوید چه؟ می گوید آقا این حرام است مثلاً یا می گوید این اماره حجت است چه در موردش اصلی باشد مثلاً اصل برائت، چه نباشد. پس بنابراین محل اتفاقش آن جایی است که هم اصل وجود دارد، هم این اماره وجود دارد که دلالت می کند. محل افتراقِ اصول جایی است که اصل هست ولی اصلاً اماره نیست. محل افتراق ادله امارات هم جایی است که اماره وجود دارد ولی اصل شرعی وجود ندارد. پس بنابراین نسبت عموم و خصوص من وجه است. تخصیص این جا یعنی چه.

جواب اشکال:

شیخ اعظم یک عبارتی دارند برای دفع این اشکال. فرموده:

«و کون دلیل تلک الأماره أعمّ من وجه- باعتبار شموله لغیر مورد أصل البراءه-

که از باب مثال است این اصل برائت.

ص: ۲۶۵

لا ينفع...

برای این که شما این جا بگویید تعارض می کنند و تقدیم در کار نیست. لاینفع للتعارض تا تقدیم را درست بکند. نه، چرا؟

بعد قیام الإجماع علی عدم الفرق فی اعتبار تلک الأماره بین مواردها. »(۱)

این خودش هم یک قاعده ای است که ما در اصول در باب تعارض عموم و خصوص من وجه این نکته شیخ اعظم قدس سره را باید مورد نظر قرار بگیرد.

ایشان می فرمایند که خب در محل افتراق که مشکلی ندارد ادله حجیت امارات. اجماع داریم که فرقی بین مورد اجتماع با آن و مورد افتراق وجود ندارد. اگر حکم آن جا، عمل به اماره است، حکم این جا هم عمل به اماره است. آن جایی که اماره در مقابلش اصل نیست، اجماع هم نیست یعنی دلیل دارد می گوید. اجماع داریم به این که فرقی بین حکم اماره در آن صورت و این صورت نیست. پس نمی توانی بگویی در موردی که با اصل درگیر است، تعارضا و تساقطا. این خلاف اجماع می شود.

سؤال: اجماع، مخصِّص دلیل اصل است.

جواب: بله.

اما این اجماع را چرا از اول به آن تمسک نمی کنیم؟ این دقتش همین جا است. این اجماع، اجماع تعلیقی است. یعنی اگر گفتیم آن جا حجت است، این، حکمش با آن جا فرقی نمی کند. اگر دلیلی پیدا کردی که می گوید اماره ای که در مقابل اصل نیست حجت است، دیگر نمی توانی بگویی اگر در مقابلش اصل بود حجت نیست. اجماع نمی گوید اماره حجت است. مفاد اجماع این نیست که اماره حجت است، ولی می گوید فرقی نیست، فصل درست نیست. بنابراین حالا در مورد افتراق مگر شما نمی گویی این اماره حجت است، حالا ـ که آن مفروض است و آن جا را می گویی باید اخذ کرد به ادله، اجماع می گوید این جا هم با آن جا فرقی نمی کند. حالا که فرق نکرد پس دیگر نمی توانی این موردی را که با اصل اتحاد پیدا کردند و اجتماع پیدا کردند، بگویی حجت نیست. تعارضا، از بین می رود. نمی توانی این بگویی. باید مقدم بداری. و تخصیص بزنی، این مورد را هم باید تخصیص بزنی.

ص: ۲۶۶

۱- (۱) فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۱۲.

این فرمایشی است که شیخ اعظم اضافه فرموده تا این که این تعبیر تمام بشود، ایشان می فرماید.

نکته:

حالا این جا ما یک نکته ای می خواستیم عرض کنیم.

قبلاًـ اگر یادتان باشد در آن مقدمه عرض کردیم شیخ اعظم قدس سره، حکم ظاهری را فقط مفاد چه می داند؟ اصول می داند. آقای آخوند در قبال ایشان در تعلیقه فرمود نه، اصلاً مفاد اصول را نمی گویند حکم ظاهری، به مفاد امارات می گویند حکم ظاهری.

یک نظر سومی هم وجود داشت که برای مرحوم فشارکی قدس سره بود، ایشان فرموده بود نه، حکم ظاهری هم به آن جا می گویند و هم این جا می گویند.

حالا از عبارت شیخ در این جا استفاده می شود که در حکم ظاهری همان حرف فشارکی را دارد می زند. یعنی شیخ اول آن جوری فرموده اما این جا وقتی می خواهد تقریب بفرماید، مطالبی را فرموده که کأنّ عدول از آن حرف است. چرا؟ حالا ایشان این جا این جوری فرموده:

«توضیح ذلک: أنّ کون الدلیل رافعاً لموضوع الأصل...

توضیح ذلک این که می خواهیم تخصیص بزنیم ادله اصول را به ادله امارات.

أنّ کون الدلیل رافعاً لموضوع الأصل و هو الشکّ إنّما یصحّ فی الدلیل العلمیّ؛

یعنی دلیلی که علم برای ما می آورد

حیث إنّ وجوده یُخرج حکم الواقعه عن کونه مشکوکاً فیه، و أمّا الدلیل الغیر العلمیّ...

ببینید ایشان دلیل غیر علمی و علمی را غیر آن اصطلاحی که در ذهن ما است، ابتدائاً می فرماید. ما می گفتیم علم و علمی. علمی یعنی کدام؟ همین امارات. اما ایشان علمی را در این جا به معنای امارات معنا نمی کند. این اصطلاح این جا.

فهو بنفسه غیر رافع لموضوع الأصل و هو عدم العلم،...

ص: ۲۶۷

خودش که آن روایت باشد که رافع نیست.

و أما الدلیل الدالّ علی اعتباره فهو و إن کان علمیّاً،...

یعنی دلیل اعتبار علم برای ما می آورد درسته.

إلّا أنّه لا یفید إلّا حکماً ظاهریاً نظیر مفاد الأصل؛ إذ المراد بالحکم الظاهری ما ثبت لفعل المکلّف بملاحظه الجهل بحکمه الواقعی الثابت له من دون مدخلیّه العلم و الجهل، فکما أنّ مفاد قوله علیه السّلام: «کلّ شی ءٍ مطلق حتّی یرد فیه نهیٌ» یفید الرخصه فی الفعل الغیر المعلوم ورود النهی فیه، فکذلک ما دلّ علی حجیه الشهره الدالّه مثلًا علی وجوب شی ءٍ، یفید وجوب ذلک الشی ء من حیث إنّه مظنون مطلقاً أو بهذه الأماره»(1)

از حیثی که مظنون است مطلقاً یعنی صرف نظر از این اماره هم ما به یک قرائن و شواهدی مظنون مان بوده. یا نه به واسطه قیام این اماره مظنون مان شده. خب این دلالت می کند در ظرفی که شما ظن به حکم داری یعنی جاهل هستی باز، عالم نیستی، این حرام است، یا این واجب است. پس او دارد می گوید در ظرف عدم علم به واقع، این هم دارد می گوید در ظرف عدم علم به واقع. و حکم ظاهری آن است که برای این ظرف باشد، حالا چه مفاد اصل باشد، چه مفاد اماره باشد.

من آن جا هم می خواستم این را عرض بکنم ولیکن گفتم بگذارم وقتی خود عباراتش می آید که عبارت شیخ اعظم دو جور است. از آن مطلب آن جا استفاده این می شود که حکم ظاهری فقط مفاد اصل است فلذا آقای آخوند حاشیه زده آنجا و فرمودند نه. ولی کلام این جا این جوری است.

ص: ۲۶۸

۱- (۲) فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۱۲.

علی أی حالٍ ما سه نظر داریم در آن جا، حالا بعضی ها لهم یا له نظران. یک دفعه آن جور فرموده، یک دفع این جور فرموده.

خب این بحث ما هم بحمدالله تمام شد.

ان شاء الله فردا وارد مقدمه دوازده و سیزده و چهارده بشویم.

و صلی الله علی محمد و آله.

بررسی بحث یازدهم و بررسی بحث دوازده: تاریخ تطور مباحث اصول عملیه در نزد علماء شیعه /برائت ۹۴/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی بحث یازدهم و بررسی بحث دوازده: تاریخ تطور مباحث اصول عملیه در نزد علماء شیعه /برائت

خلاصه جلسه قبل:

سخن از بحث یازدهم بود که عبارت بود از این که آیا تعبیرات «یقدم الادله علی الاصل»، «ترجیح الادله علی الاصول» صحیح است؟ گفته شد که بنابر تمارم فرضیه هایی که برای جمع بین امارات و اصول گفته شده است، بکار بردن این گونه تعبیرات ناتمام است. در جلسه قبل سخن از فرضیه های چهارم و پنجم و ششم بود.

سپس نکته ای را بیان شد که مرحوم شیخ قبلا فرمود که حکم ظاهری فقط برای مفاد اصول است ولی در این جا فرمودند که حکم ظاهری هم مفاد اصول است و هم مفاد امارات. گویا ایشان از سخن سابق خود عدول کرده اند.

بسمه تعالی

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا أبی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

ادامه سخن در بحث یازدهم: آیا این گونه تعبیرات «یقدم الادله علی الاصل»، «ترجیح الادله علی الاصول» صحیح است؟

ص: ۲۶۹

در باره فرمایش شیخ اعظم که دیروز نقل کردیم برای تقریر تخصیص، خب ایشان خودشان قدس سره این مبنا را قبول ندارند، بعد هم فرمودند که حق در مقام و تحقیق این است که به نحو حکومت هست و بعضی مقدماتی که در آن تقریب به کار گرفته بودند مثل این که فرمود ادله داله بر حجیت امارات به دلالت التزامیه دلالت می کند بر این که مفاد اماره در حال شک و جهل به حکم واقعی، به عنوان حکم ظاهری، مجعولِ شرع است بنابراین اگر یک روایتی می آید می گوید «شرب التتن حلالٌ»، ادله حجیت که این روایت را می گیرید معنایش این است که به دلالت التزام شارع این حلالٌ را در ظرفی که ما شک

در این داریم که حکم واقعی حلیت است یا حرمت، به عنوان یک حکم ظاهری دارد جعل می کند، آن وقت قهراً این حکم ظاهری که ما از اماره داریم و آن حکم ظاهری که قاعده حلّ و برائت دلالت می کند هر دو می شود برای زمان جهل به حکم واقعی و عِدل هم قرار می گیرند در ظاهر. موضوع یکی است، هر دو شک در حکم واقعی است، آن مطلبی می گوید این هم مطلبی می گوید. آن وقت بعد فرمودند که حالا این را باید تخصیص بزنیم.

اما واقع امر این است که در باب ادله امارات جعل حکمِ مماثل نمی شود و این جور نیست که به عنوان یک حکم ظاهری، مفاد را شارع بیاید جعل بکند بلکه حق این است که صرِف طریقیت است. اگر با واقع موافق درآمد، همان واقع را دارد نشان می دهد. اگر مخالف هم درآمد هیچ حکمی نیست. بله شارع حجیت را برای خبر جعل می کند و البته این حجیت که یک حکم وضعی است که برای خبر جعل می فرماید، این حکمٌ واقعی که موضوعش اماره است، این حجیت یک حکم واقعی است، خودش واقعی است که موضوعش اماره است.

خب داستان این امور را قبلاً آن اوائل ورود در این ابحاث، عرض کردیم و ان شاء الله بعدها هم که نیاز شد، باز باید این ها را بیشتر دنبال کنیم. این تتمه ای بود برای مقام یازدهم.

سؤال: ...

جواب: چرا این ها یک جامع دارند و لکن این که حالا همه جا مجعولِ ما به یک شکل واحد باشد، این ممکن است مختلف باشد. حالا ـ این ان شاء الله یک خرده در آن مقام چهاردهم شاید باشد که آیا این ابحاث از اصول حساب می شوند یا نمی شوند، آن جا یک مقداری بهتر روشن می شود.

سؤال: ...

جواب: چرا.

سؤال: ...

جواب: شک در حکم واقعیِ موضوعِ آخری دارید، در زمانی که شک در حکم واقعیِ موضوعِ آخری دارید، شارع در آن ظرف چه را حجت می کند؟ اماره را. دیگر اماره در موضوعش شک در حجیت خود اماره نیست. اماره هم مثل سایر موضوعات، حکم واقعی اش این است که حجت است برای موردی که شما در احکام موضوعاتِ آخر، شک دارید. الان ما در حکم شرب تتن شک داریم، حالا شارع می فرماید این خبر ثقه ای که قائم شد بر حکم شرب تتن، این خبر ثقه را حجت کردم. موضوعش خبر ثقه است. این می شود حجیت برای این جهت. این حجیت یک امر واقعی است در آن...، بله موردش چیست؟ مورد این است که شما یقین به احکام نداشته باشید. موردش این است که شک داشته باشید.

سؤال: حتی در همین جا ما الان شک در حجیت خبر واحد هم داریم.

جواب: نه شک نداریم.

سؤال: قبل از دلیل.

جواب: همه چیز همین جور است. قبل از این که شارع بگوید فلان چیز حرام است من چه می دانم. الغیبه محرّمه، خب اگر نگفته بود شارع...

سؤال: با دلیل عقل ممکن است حجیت یک اماره ای ثابت بشود ما چون به دلیل عقل ...

جواب: یعنی حجیت به نحو حکومت یا به نحو کشف؟

سؤال: به نحو کشف.

جواب: به نحو کشف، خب یعنی مثل این که روایت دارد دلالت می کند.

سؤال: خب حرفم این هست ما چون شک داریم ...

جواب: نه شک نیست.

سؤال: خبر واحد داریم، شارع می آید برای آن حجیت جعل می کند. این حکم ظاهری است.

جواب: نه، ببینید هر قضیه ای که تشکیل می شود انسان مطلع نیست که محمول چیست. خب می گویند به او. نه این که شک دارد در این که حکم واقعی آن چیست. می گوید جاهل هستم نسبت به حکم. البته می آیند برای آدمی که جاهل است... یا ...، جعل نشده هنوز و حتی عالم به عدمش هم هست، تقاضا می کنیم شما حکمی جعل بفرمایید. به شارع می گوییم شارع حکم جعل بفرما. یا به حاکم شرع می گوییم الان این مسأله حکمی ندارد، می دانیم حکم ندارد، شما حکم جعل بفرمایید، امر مولوی بفرمایید تا یک حکمی پیدا بکند.

سؤال: آن وقت این زراره از امام صادق علیه السلام سؤال حکم می پرسد امام جواب می دهد، این حکم واقعی است.

جواب: بله.

سؤال: آن وقت اگر امام مطلق جواب داد، بعضی افرادش به تقییدات بعد خارج شد، نسبت به آن افراد فقط حکم ظاهری است؟

جواب: نه. حالا نسبت به آن ها حکم ظاهری است علی مذهبی و علی مذهبی نه، توهمی بوده، حکمی نبوده، خیال می شده.

سؤال: ما هم همین. آن اماره ای که به ما می رسد، توهمی کردیم که در این جا حکم وجود دارد مثل ...

جواب: من واقعاً نفهمیدم اشکال شما به کجاست. به چیست. دو مرتبه بفرمایید.

سؤال: می گویم زراره هم وقتی سؤال می کند حکم را نمی داند. در ظرف جهل سؤال می کند.

جواب: نمی داند می رود تا بداند.

سؤال: ما هم نمی دانیم حکم ...

جواب: بله نمی داند و می رود تعلیم می کند اما موضوع شارع این است که چون این چیزی که تو نمی دانی؟ یا خودش هست؟ موضوع، خود خبر واحد است نه خبر واحدی که تو نمی دانستی من حجت کرده ام آن را یا نه. خبر واحدی که تو نمی دانی من حجت کرده ام یا نه، با این قید، موضوع نیست. نفس خبر واحد و خبر ثقه موضوع حکم شرع است که حجتٌ و همه هم در مقام تعلّم این هستیم که شارع برای خبر واحد چه جعل کرده. در اصول، اصولیون دنبال این هستند که شارع برای خبر واحد چه حکمی جعل کرده، یا برای فلان چیز دیگر چه حکمی جعل کرده، در مقام این هستیم. این غیر از این است که این حکم جعل بشود برای این موضوع، ما تا مادامی که آن را نمی دانیم خب جاهل هستیم به آن، می رویم تعلّم می کنیم، عالم می شویم و می فهمیم. اما در احکام ظاهریه اصلاً موضوعش این است. موضوعش عبارت است از شخصی که شاك است یا شیئی که مشکوك است حکمش.

بحث دوازدهم: تاریخ تطور مباحث اصول عملیه در نزد علماء شیعه

اما مقدمه دوازدهم که محقق شهید صدر قدس سره به طور اختصار مطرح فرموده و دانستن آن هم خوب است، که این، بحث علمی آن چنانی نیست ولی یك امری است که دانستنش خوب است، عبارت است از تاریخ تطور مباحث اصول عملیه عند شیعه الامامیه.

حاصل کلام ایشان را من این جوری بیان می کنم که برای این ابحاث از زمانی که توجه به آن شده در اصول و علمای بزرگوار شیعه به آن توجه کردند تا به امروز دو مرحله گذرانده. یکی مرحله تصور بدائی و بدوی. و یکی هم مرحله تکامل.

مرحله اول: تصور بدوی و بدائی

آن مرحله اول که تصور بدوی و بدایی است خودش دارای پنج عصر یا چهار عصر است.

عصر اول:

عصر اول عصری بوده که این امور، این ممیزات در آن وجود داشته در فکر اصولیون و فقهاء.

یک: این که تصور می فرمودند و تصور می شده که اصول عملیه همان نقشی را دارد که امارات دارد. یعنی همان طور که ما به واسطه امارات دنبال کشف حکم واقعی شرعی هستیم، خیال می شده و تصور می شده که اصول عملیه هم همین نقش را دارند منتها در رتبه بعد هستند اما نقش شان همین است که با آن طلب می شود حکم واقعی شرعی که این خیلی نکته مهمی است که در مورد تکامل معلوم شد این غلط است و اصلاً چنین نقشی را ندارند اصول عملیه.

دومین مطلبی که در آن اعصار خیال می شده و تصور می شده این است که این اصول عملیه، اصولیه عملیه عقلیه هستند یعنی موضوعِ علم اصول را می فرمودند کتاب و سنت و عقل و اجماع، اصول عملیه را زیر مجموعه عقل قرار می دادند. و به خاطر همین که زیرمجموعه عقل بود، می گفتند این ها احکام عقلیه قطعیه هست و ما وقتی دست مان از کتاب و سنت و عقل و اجماع خالی شد، سراغ یک مطلب عقلی قطعی می رویم که همین اصول عملیه است. و همین بزرگان سلف ما مثل سید مرتضی رضوان الله علیه مثلاً ابن زهره رضوان الله علیه به عامه این نقد را می کردند که بله شما بعد از این که از کتاب و سنت و اجماع دست تان خالی شد، شما می روید دنبال ظنون، دنبال قیاسات، استحسانات. ما به این ها احتیاج نداریم. ما می رویم دنبال یک امر قطعی عقلی و این امتیاز روش ما است از شما.

پس ویژگی دوم در این عصر اول این بود که اصول عملیه را جزء زیر مجموعه های آن عقل می پنداشتند.

خصوصیت سوم که از این خصوصیت دوم تراوش می کرده این بوده که اصلاً توجهی به اصول عملیه شرعیه یعنی برائت شرعی نبوده، چرا؟ چون اگر برائت شرعی بود، خب زیر مجموعه مثلاً ـ سنت می شد. و حال این که این ها دارند می گویند اصول عملیه، فقط زیر مجموعه دلیل عقل است. پس در آن عصر فقط باید گفت که به اصول عملیه عقلیه توجه می شده. و اصلاً به اصول عملیه شرعیه توجهی کأنّ نبوده. حالا ممکن است نادرا افرادی را پیدا کنیم اما آن نظریه غالب و رایج و مورد توجه، این بوده. این را برای این عرض کردم که کسی ممکن است مناقشه کند این فرمایش شهید صدر را که حالا بگوییم از صدوق استفاده می شود در همان من لایحضره الفقیه به ادله برائت شرعیه هم تمسک فرموده. مثلاً در بعضی جاها می گوید در قنوت فارسی عیب ندارد. در قنوت اشکال ندارد دعا را به فارسی بگویید. چرا چون کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی. خب این چیست؟

سؤال: از باب این که در سنت بوده تمسک می کردند ولی نه از باب دلیل عقلی.

جواب: ایشان دارد می گوید اصول عملیه را این ها فقط زیر مجموعه عقل می دانستند. می گوییم این کاری که صدوق کرده، به اصل عملی دارد تمسک می کند. می گوید شک داریم پس کل شیءٍ مطلق، پس یک نفر پیدا می کنیم در آن اعصار که نه، او به برائت شرعیه توجه داشته و در این جایی که می گوید دلیل نداریم و شک داریم، می گوید ما به کل شیءٍ مطلق تمسک می کنیم چون نهی نداریم، کل شیء مطلق می گوید فارسی هم بگویی اشکال ندارد. ولی شاید بتوانیم این جور توجیه کنیم فرمایش شهید صدر را که نظریه غالب مثلاً این جوری بوده. خب این هم میزه سوم بود که این ها به اصول شرعیه توجه نداشتند.

چهار: این که از اصول عملیه فقط برائت مورد نظر بوده و نام از خصوص برائت برده می شده، آن هم برائت عقلی.

این چهار امر، اموری هستند که ممیزات عصر اول از مرحله اول است.

سؤال: عصر اول از چه زمانی شروع می شود؟

جواب: این ها از زمان سید مرتضی و آن حوالی. شیخ مفید و آن حوالی.

سؤال: زمان خود ائمه اطهار هم شاید اصول بالاخره ولو اسمش را نمی آوردند، عملاً ...

جواب: بله بوده، بعضی از کتاب ها هم تألیف شده. حالا عصر تدوین این چیزها خیلی شاید نبوده، و الله العالم. خیلی برای ما روشن نیست که ...

سؤال: ...

جواب: بله به آن شاید توجه بوده، ولی حالا ـ به عنوان این که اصول تدوین بشود و یک علمی حالا شکل گرفته باشد، نمی دانیم درست شده بوده یا نه. حالا این مرحوم سید حسن صدر در این کتابی که راجع به فنون ... نوشتند -تأسیس الشیعه- شاید آن جا بیان کرده باشند این ها را که مثلاً پیدا کرده باشند یک احتمالاتی، تألیفاتی برای این ولی مثلاً اولین کسی که ما دیدیم اصول نوشته شیخ مفید شاید باشد، شیخ مفید یک تذکره ای دارند در اصول. اول تألیف اصولی که فعلاً بأیدینا هست، این تألیف مرحوم شیخ مفید است.

عصر دوم از مرحله اول:

عصر دوم عصری است که بر این ممیزات تحفظ شده ولی توجه شده به یک اصل آخری و آن اصل آخر هم آمده در میدان اصول عملیه در کنار برائت و آن استصحاب است. حالا نه این استصحاب به این عرضه العریض. ولی اصل استصحاب که حالا عرض می کنیم در چه مرحله ای بعداً روشن می شود، این هم آمد. بنابراین آن میزه چهارم که این بود که فقط اصول عملیه تجلی می کرد در مسأله برائت عقلی، این شکست در عصر دوم و استصحاب هم به آن توجه شد. منتها باز استصحاب همان خصوصیات را داشت یعنی باز استصحاب جزء دلیل عقلی شمرده می شد. باز استصحاب حکم قطعی را می آورد به نظر آن ها، باز استصحاب کاشف از حکم بود و در راستای کشف از حکم واقعی از آن استفاده می کردند. همه این ممیزاتی که گفتیم برای استصحاب هم قائل بودند ولی در عرض برائت.

عصر سوم از مرحله اول:

عصر سوم این است که آمدند گفتند نه، برائت هم زیر مجموعه استصحاب است. از دو اصلی دوباره به یک اصلی برگشتند. مثل عصر اول که یک اصلی بودند که برائت بود. عصر دوم شدند دو اصلی یعنی برائت و استصحاب. عصر سوم دوباره شدند یک اصلی، منتها آن یکی کیست؟ استصحاب است. برائت را هم بردند زیر مجموعه استصحاب. و اسمش را گذاشتند استصحابِ حال عقل. می گفتند این که عقل می گوید تو برائت داری، این همین است که عقل استصحاب دارد می کند حکمش را قبل از تکلیف. قبل از تکلیف خب انسان حکم ندارد. گفتند الان هم شک داریم که بعد از این که تکلیف شد، در واقع ... حکمی دارد یا نه، استصحابِ حکم عقل را می کردند. فلذا این تعبیر حتی تا زمان خیلی نزدیک ما مثل معالم نگاه کنید اصلاً استصحاب حکم العقل است. تیتر بحث در این کتاب های اصولی پیشرفته حتی نسبت به آن اوائل، می بینیم استصحاب حکم العقل می گویند. یعنی استصحاب در این محدوده است. خب پس باین عصر می گوید برائت هم دیگر غلط است که باید جدا بشود. این در حقیقت همان حکم عقل است به همین که همان حرف قبلی، آن برائتی که قبل بوده، آن بلاتکلیفی که قبل بوده، الان وجود دارد و باقی است.

سؤال: عقل از باب استصحاب می گوید ...

جواب: بله بله. یعنی برای حالا. می گوید آقا قبل از این که شما تکلیف داشته باشی، قبل از این که قدرت داشته باشی، آن وقت که بچه بودی، شیرخوار بودی، حکم نداشتی. همین طور بعدش تکلیف نداشتی چون یا قادر نبودی یا بالغ نبودی، الان که بالغ شدی، شک می کنی فلان چیز بر شما واجب است یا واجب نیست، استصحاب می کنی همان حکم عقل آن موقع را. پس آن برائت را می برند زیر مجموعه این. حالا این ها درست هست یا درست نیست، مطلب آخری است. این فکر ...

سؤال: می گفتند عقل می گوید استصحاب بکن؟

جواب: بله عقل می گوید استصحاب بکن.

عصر چهارم از مرحله اول:

عصر چهارم، عصری است که یک تحول مهم ایجاد شد و آن این که این ها زیر مجموعه عقل باشند و حکمش قطعی باشد و این که اصلاً اصول ما و فقه ما براساس قطع و یقین است در تمام مراحل و ما اصلاً به ظنیات کاری نداریم، عمل به ظن و مظنه نمی کنیم، این شکست. این خیال از بین رفت که نه این جور نیست. بله زیر بنای همه امور قطع است، این درسته اما نه این که ما همه کارهایمان را براساس قطع داریم انجام می دهیم. بلکه آن قطع زیربنایی باعث می شود که ما بفهمیم خیلی از ظنون حجت است مثل ظواهر، مثل خبر واحد. یکی هم استصحاب است. استصحاب هم دیگر از زیر مجموعه حکم عقل و این که مندرج بشود تحت مسائل عقلی، درآمد. توجه شد به این که این را خلط نباید بکنیم، اگر همه چیز قطعی است یعنی همه گزاره ها را ما به خودش باید یقین داشته باشیم. این غلط است چون ما به همه گزاره ها یقین نداریم. بله به حجیتش یقین داریم. فرق است بین این دو مطلب. ما که می گوییم مثلاً ـ فلان چیز حرام است؟ به این حرمت یقین داریم؟ یا می گوییم واجب است به این وجوب یقین داریم؟ هم چنین احکام وضعیه، به خود آن احکام وضعیه یقین داریم؟ این جور تصور می شده. یک مغالطه این چنینی مدتی بوده. بله، یک جاهایی درسته به آن ها هم یقین داریم مثل این که سند قطعی و دلالت هم قطعی است. یا یک ادله ای باشد که قطع آور باشد. اما نه، ما به خود این محمولات علم نداریم در خیلی جاها ولی به این که صحیح است استناد به آن، حجت است، معذر و منجز است، به این ها یقین داریم. این عصر چهارم، عصری بود که این فکر پیدا شد و لکن لایزال هنوز بر آن اصولِ مطلب تحفظ می شده یعنی آن مرحله اول است بالاخره.

ص: ۲۷۸

مرحله دوم:

مرحله دوم مرحله تکامل است که بدایت توجه به این مطلب که اصلاً اصول عملیه برای مقامی است که ما از کشف حکم واقعی محروم هستیم، نه مثل امارات می خواهد کاشف از حکم واقعی باشد. نه تمام طرق کتابً سنتاً اجماعاً، عقلاً، همه و همه بر کشف حکم واقعی و تحصیل حکم واقعی مسدود شد. این یک حالت واقعی است که وجود دارد، قهرا فکر انسان، بشر، فکر می کند که چه کند، چه مجتهد باشد چه مقلد باشد. مقلد هم همین جور است. اگر هیچ راهی پیدا نکند، خودش هم که از کتاب و سنت نمی تواند استفاده بکند، هیچ مجتهدی هم نبود از او سؤال کند، خب چه کار کنم. فلذا آقای خویی قدس سره در مصباح فرموده، فرموده این اصول عملیه همین جور که برای مجتهد هست، برای مقلد هم هست. برای این که مقلد هم این یک واقعیتی است که برای او پیش می آید که به یک واقعه ای برمی خورد، می خواهد ببیند حکم این واقعه چیست، خب راه بر او مسدود می شود. هیچ مجتهدی هم نیست فتوا بدهد. یا در اختیارش نیست که از آن ها سؤال بکند یا هستند ولی فتوا ندارند یا اجتناب از فتوا می کند. خب این چه باید بکند؟ این جا عقلش می گوید باید یک کاری بکند.

خب آقایان آمدند گفتند اصول عملیه برای این جا است. پس آن حرف اول که برای استطراق به احکام واقعیه است از بین رفت.

دو، این که این ها قطع آور هستند از بین رفت. نه، بعضی هایش قطع آور است مثل اصول عملیه عقلیه. بعضی هایش هم ممکن است قطع آور نباشند مثل برائت شرعی یا استصحاب. چون این ها مدلول امارات هستند، منتها حجیتش مسلّم است.

توجه به این نکته ها که مهم ترینش همین است که دیگر این برای کشف از حکم واقعی نیست و بعد این که منحصر در عقلی نیست، شرعی هم می شود داشته باشد. و بعد این است که این ها خودشان مفادشان قطعی نیست. توجه به این مطلب ایشان می فرماینـد از عصـر جمال الـدین خوانساری قدس سـره شـروع می شود. آقا جمال که محشـی شـرح لمعه است که ایشان از ادقاء فقهـاء است و اصولی ایشـان دارد که این اصول مثـل این که چـاپ نشـده باشـد. گمان می کنم حاشـیه دارد بر اصول عامه، بر اصول حاجبی، بر آن حاشـیه داشـته باشد. اصل توجه به این امور از ایشان شـروع می شود ولی به ید بهبهانی قدس سـره تعمیق می شـود و منتشـر می شود چون بالاـخره وحیـد بهبهـانی، هم خودش صـاحب افکـار نو و بکر و هم خوش بیـان و هم بالاـخره موقعیت ایشان در نجف اشـرف باعث شـد حوزه بزرگی، تلامذه مهمی مثل میرزای قمی، مثل بحر العلوم و صاحب ریاض، هم خودش مرد بزرگی بود و هم آن هایی که در حول ایشان جمع شـده بودنـد خودشان افراد مهمی بودنـد، این شد که ایشان هم افکـار مبتکره خودش را، هم آن چه که از سـلف خودش مثـل مرحوم آقا جمال و امثال این ها دریافت کرده بود، این را اظهار فرمود و آن وقت این به ید بعدی ها مثل صاحب هدایه المسترشدین قدس سـره که از اعاظم علمای اصول هست انصافاً مرحوم حاج شـیخ محمدتقی و برادرش صاحب فصول رضوان الله علیهما این دو تا که یک مزاحی هم این جا می کنند که می گویند فصول را دادند دست حاج شیخ محمدتقی و فرمود یک نقطه کم دارد.

سؤال: ...

جواب: حالاـ بله آن ها حق دارند رد کنند. شوخی است، فصول کتابی نیست که کسی بگوید فضول است ولی دیگر حالا شوخی است.

حالا من دیدم اخیراً یک کتابی مثلاً سی یا چهل صفحه ای چاپ شده به نام حذف الفضول من علم الاصول. می گوید تمام اصول همه اش همین سی یا چهل صفحه است. بقیه اش فضول است. این صاحب اعیان الشیعه سید محسن امین قدس سره یک کتابی از او چاپ شده به نام حذف الفضول من علم الاـصول. خب این هم خیلی کم لطفی به علم اصول است که خب این جوری بگوییم. اگر این تحقیقات نبود مگر این قوام در استدلال پیدا می شد در فقه. خب حالاـ بعضی جاهایش هم ممکن است یک مقداری متورم شده باشد ولی این جوری نیست که بعضی ها خیال می کنند. اگر خدای نکرده کسی اصول را از فقه بگیرد، آن وقت آن فقهی می شود که دیگر خیلی بی در و دروازه، و هرج و مرج در آن ایجاد می شود.

پس این هم عصر دوم که حالا ایشان می فرماید از عصر سید جمال آغاز می شود و به واسطه مرحوم وحید نضج پیدا می کند و بعد به واسطه بزرگانی مثل حاج شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب هدایه و صاحب فصول و همین طور تا می رسد به عصر شیخ اعظم اعلی الله مقام. شیخ اعظم انصاری قدس سره که دیگر اوج این مباحث است.

خب این مباحث همین طور البته تعطیل نشده، افکار بزرگان بعد از شیخ اعظم، مثل آقای آخوند قدس سره، میرزای شیرازی، سید محمد فشارکی و بعد تلامذه این ها مثل آقای نائینی، آقای آقا ضیاء، آقای اصفهانی و بعد تلامذه تلامذه مثل مرحوم آقای حاج شیخ عبدالکریم حائری قدس سره، تلامذه ایشان مرحوم امام، مرحوم آقای خویی، و این بزرگان معاصر، و اخیراً شهید صدر و بزرگان دیگری که الحمدالله جلو می رود و علی عاتقکم این که ان شاء الله این علم را بتوانید جلو ببرید و ان شاء الله فضولش را از حقایقش ان شاء الله جدا بفرمایید.

ص: ۲۸۱

و صلی الله علی محمد و آله.

بحث سیزدهم: موقف اصول عملیه در اصول و فقه عامه، بحث چهاردهم: آیا واقعاً معیار مسائل اصولیه منطبق بر ابحاث اصول عملیه هست؟/ برائت ۹۴/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث سیزدهم: موقف اصول عملیه در اصول و فقه عامه، بحث چهاردهم: آیا واقعاً معیار مسائل اصولیه منطبق بر ابحاث اصول عملیه هست؟/ برائت

خلاصه جلسه قبل:

در ابتدا ادامه ی سخن در بحث یازدهم بود که عبارت بود از این که آیا تعبیرات «یقدم الادله علی الاصل»، «ترجیح الادله علی الاصول» صحیح است؟ که جواب داده شد صحیح نمی باشد و سپس به بحث دوازدهم پرداخته شد که عبارت بود از تاریخ تطور مباحث اصول عملیه در نزد علماء شیعه.

بحث سیزدهم: موقف اصول عملیه در اصول و فقه عامه

مرحوم شهید صدر قدس سره مدعی هستند که در فقه سنی اصول عملیه جایگاهی ندارد و سرّ مسأله این هست که خب اصول عملیه همان طور که قبلاً ـ هم گفته شد در ظرفی است که فقیه از وصول به احکام واقعیه محروم می شود و راهی برای وصول به آن ها ندارد، آن وقت بحث می شود که حالا ـ که مرتبه شک است و ما واصل به احکام به احکام الله الواقعی نشدیم، در مقابل این تکالیف محتمله چه وظیفه ای داریم شرعاً و عقلاً. از این جهت اصول شرعیه و اصول عقلیه بنیاد نهاد شده، چون این سؤال مطرح است برای ما که مواردی است که ما راهی برای وصول به احکام واقعیه نداریم از این جهت.

اما در فقه سنی آن ها هیچ گاه خودشان را محروم از وصول به احکام الله الواقعی نمی بینند و طریق را مفتوح می بینند به خاطر این که آن ها دارای یک اصولی هستند مثل قیاس، مثل استحسان، مثل سد ذرایع، مصالح مرسله و امور دیگر. اگر کتاب نبود، سنت نبود، اجماع نبود، باز این راه ها برای آن ها مفتوح است. چون مفتوح است پس هیچ جا نیست که بگویند ما واصل به حکم واقعی نشدیم، حجت بر حکم واقعی نداریم پس برویم سراغ اصول عملیه. از این جهت می بینیم که اصول آن ها در باب اماراتِ موصله ی به احکام خیلی موسّع است، و در اصول آن ها موارد فراوانی ذکر شده که در اصول ما حرفی از این ها نیست. مثل قیاس، یک باب وسیعی آن ها در قیاس دارند. یا استحسانات دارند یا مصالح مرسله دارند، سد ذرایع دارند و هکذا. ولی این ها در فقه ما نیست و در اصول ما نیست.

ص: ۲۸۲

بنابران باید گفت که بحث اصول علمیه در بین آن ها صفر است. این ادعایی است که جناب شهید صدر قدس سره فرموده. از باب نمونه من این کلام بعضی از عامه را عرض کنم. حالا این خودش یک تتبع وسیعی می خواهد. حالا من اصول عامه را

اصلاً ندارم، کتابش را هم ندارم ولی این یک دانه را حالا- چون در فقه است، حالا مقدمه اش مطلبی را نقل کرده که این مطلب از آن استفاده می شود. صفحه ۱۳۶، جلد ۱.

«المطلب الثامن: طریقه الاجتهاد، الفقه الاسلامی و ادلته.

اذا وقعت حادثهٌ جدیده أو أراد انسان استخلاص رأی راجح من بین آراء الأئمه،

ائمه خودشان

استجمع العالم المجتهد کل ما یتصل بنواحی الموضوعِ....

همه این ها را فراهم می کند، جمع آوری می کند.

من لغهٍ و آیات قرآنیهٍ و احادیث نبویه و اقاویل السلف و أوجه القیاس الممکنه، أی لابد من توافر شروط الإجتهاد فی تلک الحادثه،...

باید استفراغ وسع کند.

ثم ینظر فیها بدون تعصبٍ لمذهب معین علی نحو التالی:....

حالا همه این ها را که فراهم کرد به این شکلی که می گوییم باید روند اجتهاد را بپیماید.

ینظر اولاً فی نصوص کتاب الله تعالی، فإن وجد فیه نصاً أو ظاهراً تمسک به و حکم فی الحادثه بمقتضاه. فإن لم یجد فیه ذلک نظر فی السنه فان وجد فیها خبراً أو سنهً عملیهً أو تقریریه أخذ بها،...

خبر بود، سنت عملی است، حالا آن هایی که آن ها حجت می دانند، یا سنت تقریری بود. واقعه ای واقع شده و او آن را ردع نکرده بلکه آن را تثبیت کرده، اخذ بها.

ص: ۲۸۳

ثم ینظر فی اجماع العلماء،...

اگر قرآن نبود، سنت هم نبود، ینظر فی اجماع العلماء.

ثم فی القیاس ثم فی الرأی الموافق لروح التشریع الاسلامی....

روح تشریعات اسلامی را نگاه می کند. جایی که کتاب نیست، سنت نیست، اجماع نیست، حتی قیاس هم نیست، فقیهِ آن ها روح تشریعات اسلامی را نگاه می کند براساس آن روحی که حالا هر کدام هم یک جوری لابد آن روح را استنباط می کنند، براساس آن حکم می کند.

و هکذا تتحدّد طریقه الإجتهاد...

این چنین مشخص می شود و متحدد می شود راه و روش اجتهاد.

إما بالاخذ من ظواهر النصوص

حالا کتاب باشد یا سنت

إذا انطبقت علی الواقعه...

وقتی آن نصوص بر آن واقعه مورد نظر منطبق باشد و مربوط باشد.

أو بأخذ الحکم من معقول النص أی بالقیاس...

که مقصود از معقول النص قیاس است.

أو بتنزیل الوقائع علی القواعد العامه المستنبطه من الأدله المتفرقه فی القرآن و السنه....

یا آن را براساس قواعد عامه ای که آن قواعد عامه هم البته استنباط شده از ادله متفرق و منتشر در قرآن و سنت، از آن ها استنباط می کند.

کالاستحسان و المصالح المرسله و العرف و سدّ الذرائع.»

این مطلب را ایشان از تاریخ فقه الاسلامی ووو نقل کرده. این عبارتی که خواندیم صاحب این کتاب از آن جا نقل کرده.

خب این هم نشان می دهد همین مسأله را که این ها روند کارشان در استنباطات احکام شرعیه یک جوری است که به جایی که به حکم الهی نرسند کأنّ نیست. بالاخره به یک جوری واثق می شوند. پس بنابراین بحث از اصول عملیه دیگر در فقه آن ها نباید جایی داشته باشد، در اصول آن ها نباید جایی داشته باشد.

سؤال: سال گذشته فرمودید بعضی از علمای ما همین را می گویند که همه را می ریزیم روی هم و بعد یک نظر می دهیم. ...

جواب: نه، آن این نبود. آن این بود که یک کلام شارع که می خواهیم معنا کنیم، با تمام خصوصیاتی که از او صادر شده معنا می کنیم. اما خودمان بنشینیم و بگوییم روح شرع این است پس بنابراین حکم باید این باشد. مثلاً دین رحمانی است، چه هست، فلان است پس مثلاً نباید فرض کنید فلان قصاص بر او باشد، یا نباید مثلاً فلان مجازات های سنگین باشد. یا چون این چنینی است پس مثلاً تعدد زوجات نباید باشد الا با فلان شرایط ویژه خاص و الا مثلاً باطل است اصلاً. خب این جور که روح شریعت را این جور ما بیاییم استخراج کنیم، استنباط کنیم که همان اشکال هایی که قبل عرض می کردیم هست که ما بالاخره روح شریعت به آن جوری که به نحو علت تامه باشد، حدود ثغورش محدَّد باشد برای ما، این در دسترس ما معمولاً نیست همان طور که ادله منع از قیاس فرموده که شما کجا خبر دارید و ملاکات تشریعات الهی اصلاً فقط امور این دنیا نیست، این نشأه نیست، یک نظر جامع دارد هم برای این جا، هم برای آخرت. و این ها رابطه های تکوینی با هم دارند یعنی اعمال ما در این جا با آن زندگی ما در نشآت بعد رابطه تکوینی دارند اصلاً. همین طور که وضوی ما را فرموده نورٌ علی نور که نقل کردند بعضی ها این نور را که ایجاد می شود حالا می بینند، مشاهده می کنند، همه اعمال ما، رفتار ما، کردار ما، اخلاق ما، عقاید ما و همه، یک رابطه ای دارد. خب این ها را ما چه خبر داریم. فقط به طور خلاصه، به طور اجمال می دانیم یک رابطه این چنینی وجود دارد، حالا باید چه کار کنیم؟ یکی از دوستان ما حفظه الله برادرش شهید شده بود در همان دفاع مقدس هشت ساله. ایشان در همان قسمت ها هم به رحمت خدا رفته بود و چون مفروض این بود که ایشان در جبهه شهید شده با همان لباسش و همان وضع دفنش کردند بلاغسل و لا کفنی. چون شهید در معرکه این جور هست. ایشان می گفت که بعد برادر را بعضی بستگان در خواب می بینند و ایشان فرمود من یک ماه معطل لباسم بودم. چون ایشان را از جبهه می آورند بیرون خارج از معرکه شهید می شود. خب دیگر حکمش فرق می کند. ولو این که ده دقیقه بعد از این که خارج از معرکه شد، او دیگر باید کفن بشود. اما گفت یک ماه معطل این بودم. حالا چه جوری می توانیم تصور بکنیم که او یک ماه معطل این بوده.

خب این ها یک روابطی دارد. این که میت را این جوری بایـد سه تا چیز بکنی و آن جایش آن را بگذاری و امور دیگر، خب این که مرده، این مثلاً ـ چه می خواهـد بشود برای بعـد. این هـا یـک فلسـفه هایی دارد. همین جوری نیست که یک تشـریفاتی است که این کار را می کنند. این ها یک واقعیاتی است که برای قیامتش اثر دارد، برای آن روزی که مبعوث می شود لباسش چه باشـد، وضـعش چه جور باشـد، این ها را ما نمی دانیم. یا در عالم برزخ. این ها را ما خبر نـداریم که چه جوری است. فلذا است که این که ما این جوری بخواهیم اسـتنباط بکنیم، همان ادله ای که ائمه علیهم السـلام شدیـداً مخالفت با قیاس فرمودنـد، در این جاها هم همین جور می شود مگر ضوابطی که خودشان گفتنـد. بله اگر ضوابطی فرمودنـد، به عنوان تعلیل فرمودنـد، به عنوان ضـابطه کلی فرمودنـد، خب بله آن هـا درسـته، بایـد اخـذ به آن کرد ولی این که مـا خودمان بخواهیم یک چیزهایی را استخراج بکنیم، این ها معمولاً ناصواب است و غیرمطمئن است.

امـا این فرمـایش را ایشـان فرمودنـد، این هم ظـاهر امری است که از این جـا اسـتفاده می شود. اما در عین حال من هنوز به این سخن ایشـان اطمینان پیـدا نکردم. مثلاً در استصـحاب ممکن است استصـحابِ حالت سابقه مثل اسـتحسان و چه باشـد. این هم یک ظنی می آورد، آیا این ها واقعاً استصـحاب ندارند اصلاً؟ این باید یک فحصی بشود. اگر حالا ارزشی داشته باشد، از نظر تاریخی ارزشـی دارد، ولی از نظر علمی که برای ما ارزش ندارد. ما چه کار داریم که آن ها داشـته باشند یا نداشته باشند. ولی این مطلب را بخواهیم بگوییم که آن ها دارند یا ندارند یا بخواهیم آشـنای به اصول آن ها باشـیم. اگرچه در اسلام از نظر علم هیـچ تعصبی نیست. ما اصول شان را هم مطالعه می کنیم و اگر حرف حقی به ذهن آن ها آمـده و دارنـد، خب اخذ می کنیم، این مهم نیست. علم مرز نـدارد. حالا ممکن است در کلام آن ها یک حرف حقی در یک جایی باشد. کما این که تفسـیر آن ها را مطالعه می کنیم، چیزهای دیگر شان را مطالعه می کنیم و به آن ها هم می گوییم مال ما را مطالعه کنیـد. این طور نیسـت که شما تعصب داشته باشد. خب این که اصول آن ها را انسان مطالعه کند شاید مطالبی داشته باشد، این اشکالی نیست در آن.

و هم چنین برائت، این قدر ما واجبات داریم، احتمالش را می دهیم. آیا این ها همه این ها را به یک جوری نفی می کنند، مثلاً از روح شریعت می فهمند نیست. حالا مثلاً در نماز احتمال می دهیم که مثلاً قنوتش جهراً باید باشد. حالا چه جوری این را درست می کنند. اگر کتاب نیست، سنت نیست. این ها برائت نمی گویند آن جاها را؟ یا حداقل برائت عقلی نمی گویند؟ قبح عقاب بلابیان نمی گویند؟ به طور کلی اصول عملیه در فقه آن ها دیگر کارآمدی ندارد؟ این که یک چیز خیلی مستبعدی است، ممکن است دایره اش خیلی ضیق تر از ما باشد قهراً. چرا؟ برای این که بالاخره قیاس هست، مصالح مرسله هست، عرف هست، چه هست و با این ها موارد زیادی را که ما به اصول عملیه مراجعه می کنیم، آن ها لازم نمی دانند چون این ها را دارند. اما بالاخره یک جاهایی نمی رسد که این ها هم نباشد؟

سؤال: همان ها را هم دلیل بر حکم واقعی می دانند؟

جواب: نه دیگر برائت معنا ندارد بگوییم حکم واقعی. یعنی الان شک داریم.

سؤال: ...

جواب: نه ممکن است داشته باشند نه این که اماره بدانند استحصاب را. اگر اماره بدانند که خیلی خب، آن جزو امارات است. ولی این که اصول عملیه کلاًـ نیست، این یک فحصی می خواهد. حالاـ آقایانی که ذوق این مطلب را دارند یک مقداری فحص بفرمایند، خوب هست که نتیجه اش را هم ما بدانیم.

سؤال: دارند. من مقاله ای نوشتم که دارند.

جواب: دارند در این باب؟

سؤال: بله.

جواب: پس استفاده می کنیم از آن.

این هم راجع به این مطلب که حالا دیگر خیلی بحث ندارد.

بحث چهاردهم: آیا واقعاً معیار مسائل اصولیه منطبق بر ابحاث اصول عملیه هست؟

مقدمه چهاردهم راجع به این است که آیا مباحث اصول عملیه واقعاً من علم الاصول هستند یا اگر در اصول بحث می شود یک مباحث استطرادی است و جای آن در اصول واقعاً نیست.

برای داوری در این مساله ما دو راه داریم.

یک راه این است که ما به تعاریف علم اصول نگاه کنیم و ببینیم تعاریف شامل این ابحاث می شود یا نمی شود.

راه دوم که شاید این راه دوم اصح و یا صحیح است، این است که ما به تعاریف کار نداریم بلکه ملاک صحتِ تعاریف را شمول و عدم شمول نسبت به این قرار می دهیم. این امرش اوضح است تا آن تعاریف. فلذا در باره این که فلان تعریف صحیح است یا صحیح نیست، همین که شامل می شود این جا را، یا بعضی مباحث دیگر را، ملاک قرار می دهیم. و آن توجه به این است که اصلاً برای چه این علم اصول تشکیل شده، غرض از آن چیست و ماذا یستهدف، تا براساس آن، هم مسائلش تعریف بشود و هم تعریف صحیحی ارائه بشود برای علم اصول.

راه اول:

خب اگر از راه اول بخواهیم بیاییم، آن تعریف مدرسی علم اصول که رایج بوده که «العلم بالقواعد الممهّده لإستنباط الاحکام الشرعیه الفرعیه عن ادلتها التفصیلیه»، اگر این را نگاه کنیم قد یقال که اصول عملیه را شامل نمی شود چون ما در باب اصول عملیه، استنباط احکام شرعیه نمی کنیم. بلکه بعد از این که دست مان از استنباط و تحصیل احکام شرعیه بسته شد، حالا می خواهیم ببینیم وظیفه مان چیست، حالا شرعاً أو عقلاً. براساس همین تصور که این تعریف شامل نمی شود مرحوم آقای آخوند قدس سره آمده اضافه فرموده، «أو التی ینتهی الیه المجتهد الفقیه المستنبط بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالدلیل.» این را اضافه کرده تا این که این مباحث اصول عملیه را هم شامل بشود.

بعض دیگر مثل محقق خویی قدس سره فرموده نه، ما احتیاجی به این اضافه نداریم. چون واژه استنباط معنایش تحصیل حکم نیست، استنباط معنایش این است که معذِّر و منجِّز برای احکام پیدا کنیم. حالا این معذر و منجز، هم به واسطه امارات و این ها انجام می شود و هم در این موارد که دست مان خالی است از آن اماراتی که کاشف از واقع هست، انجام می شود. در موارد برائت و این ها معذر داریم، در موارد اشتغال و احتیاط و این ها منجز داریم. بنابراین استنباط را اگر این جور معنا کردیم، قهراً احتیاجی به این اضافه نداریم و شامل هم می شود. خود تعریف شامل می شود چون حقیقت بحث اصول عملیه در حقیقت همین است که در این زمان ما معذِّری داریم از آن احکام محتمله یا منجِّز داریم ولو کاشف نشده، در همان ستر جهلی که باقی است، در عین حال ما منجِّز داریم یا مواردش مختلف است. یک جا معذر داریم، یک جا منجز داریم.

خب اگر استنباط را این جوری معنا کردیم، خب روشن است که باز می گیرد. حالا این که ما استنباط را باید این جوری معنا بکنیم، اگر اصطلاح باشد لابأس به، خب جعل اصطلاح داریم می کنیم اما اگر معنای لغوی مقصود باشد، در استنباط انصاف این است که این چیزها نیفتاده. این راجع به تعریف مدرسی و آن چیزی که این آقایان اضافه کردند.

خب بزرگان دیگر بعضی آمدند گفتند علم اصول «هو العلم بالقواعد لتحصیل الحجه علی الحکم الشرعی» که شاید حالا سرسلسله این مطلب که به ذهن شریفش آمده و فرموده، محقق بروجردی قدس سره باشد که ایشان موضوع علم اصول را الحجه فی الفقه قرار داده، پس تعریف علم اصول هم می شود آن قواعدی که حجت در فقه را تمهید می کند. «القواعد الممهده لتحصیل الحجه فی الفقه».

ص: ۲۸۹

محقق اصفهانی قدس سره هم این مطلب از او استفاده می شود. مواردی هست که فکر مرحوم آقای بروجردی و فکر محقق اصفهانی توارد دارد. بعضی تلامذه ایشان نقل کردند که ایشان گاهی مطلبی می فرمود می گفتیم آقا حاشیه نهایه الداریه است؟ می فرمود نه من خبر ندارم، ولی توارد فکرین شده. یکی از آن موارد، ظاهراً همین جا شاید باشد که ایشان مشهور است از او این مطلب که لتحصیل الحجه. و بگوییم حجت هم اعم است. حجت چه بر اثبات، چه بر نفی، چه بر تعذیر، چه بر تنجیز. ما اگر این جور گفتیم پس بنابراین باز هم شامل می شود.

مرحوم محقق اصفهانی قدس سره یک مناقشه ای دارند که در جاهای مختلف این را ذکر فرمودند. ایشان فرموده که حالا من به این تعبیر عرض می کنم که بعضی از اصول عملیه مثل برائت، این ها خودشان حکم شرعی هستند، فقیه این ها را تطبیق می کند به موارد. مثل این که الماء طاهرٌ، این را استنباط کرده و تطبیق می کند. می گوید ماء بحر هم پاک است، ماء بئر هم پاک است، این ها دیگر همه تطبیقاتش هست. شارع فرموده «کل شیءٍ حلال حتی تعلم أنّه حرامٌ»، این حلالٌ خود حکم شرع است. یا این که «رفع ما لایعلمون»، فرموده برداشته شد. این خودش حکم شرع است و حالا ما تطبیق می کنیم بر این جا، می گوییم این جا هم نمی دانیم پس برداشته شده، آن جا نمی دانیم پس برداشته شد. استنباطی در کار نیست، واسطه گری در کار نیست. چون در حقیقت علم اصول این است که یک واسطه گری داشته باشد و در قیاسِ استنباط واقع بشود. حالا کجایش واقع بشود، من دیگر در این ها وارد نمی خواهم بشوم، این بحث خیلی طولانی است، در اول علم اصول است این ریزه کاری ها و این خصوصیاتش. دیگر برای آن جا است و این جا حواله به آن جا می دهیم. خیلی هم بحثی نیست که حالا آدم بخواهد وقت روی آن بگذارد. حالا به اندازه ای که انسان اجنبی از این مباحث نباشد بداند، یک وقت صحبتی شد بداند و اجنبی از این مطالب نباشد.

پس بنـابراین مـا وقتی به ادله برائت به خصوص و هم چنین در اشـتغال و احتیـاط نگـاه می کنیم، آن ها خودشان حکم شـرعی هسـتند. در برائت می گویـد حکم تو این است. همـان جور که فرموده «اذا شـککت فـإبن علی الاـکثر» در صـلات، این جا هم فرموده اگر شـک کردی یـک چیزی حلاـل است یـا حرام است، حلاـل است. شـک کردی حلاـل است یـا حرام است من آن حرمت را، یا وجوب محتمل را برداشتم. پس ایشان می گوید این جوری است فلذا اشکال ندارد که ما بگوییم این ها خارج از علم اصول هستند. لابأس به التزام به این که این ها خارج از علم اصول هستند.

بنابراین طبق نظریه محقق اصـفهانی قدس سـره به این بیان، این بحث برائت و اشتغال شرعی نه عقلی، جزء علم اصول نیست در واقع. بله حالا وقتی از اصول عقلیه اش بحث می کنید، استصحاب هم بحث می کنی، استطراداً اشکالی ندارد. بهترین جایی که می شود اسـتطراد کرد همین جا است که انسان قواعـد کلی و عامه اسـتنباط را بخواهد یاد بگیرد همین جا این مسأله را هم یاد بگیرد ولی این از حاق علم اصول به نظر شریف ایشان نیست.

از این سخن ایشان حالا جواب هایی ممکن است داده بشود.

یک جوابی که داده شـده که صاحب الرافد فرموده این است که درست است حلالٌ داریم یا می گوید برداشـته شده اما این را از منظر منجز و معـذر ببینیـد. بـا همین که می گویـد حلالٌ، می خواهـد چه بگویـد؟ می خواهـد بگویـد اگر حرمتی باشـد آن حرمت منجَّز نیست. شـیئی که شـک داری حرام است یا حرام نیست، حلال است. این حلال است می خواهـد بگویـد چه؟ می گوید نگران آن حرمت محتمله نباش. شک داری واجب است یا واجب نیست، برداشتم. درست است این حکم است ولی این حکم یک دلالت التزامی دارد که یعنی نگران آن وجوب نباش، عقابی بر آن ندارید، گرفتاری ندارید.

ص: ۲۹۱

پس بنابراین ما در علم اصول دنبال چه بودیم؟ دنبال حجت مگر نبودیم؟ حجت بر چه؟ بر وجود حکم، بر عدم حکم، بر تنجیزش، بر تعذیرش. خب این هم همین کار را دارد می کند. این غیر از آن است که می گوید «الصلاه واجبه، الماء طاهر» این آن حکمی است که خودش می شود منجَّز. اما این خودش نمی شود منجَّز، این منجِّز است یا معذِّر است. آن که از ادله دیگر ما استفاده می کنیم، احکامی است که یقع موضوعاً للتنجز و التعذیر. اما دیگر آن ها وسیله تعذیر و تنجیز نیستند، منجِّز و معذِّرشان یک چیز دیگری است، علم شما است، اماره ای است که بر آن قائم شده. یا احتمالی است که می دهید در شبهات حکمیه قبل الفحص. این ها است. اما این جا خود این روایت دارد چه می شود؟ معذِّر می شود برای آن حرمت های محتمله ای که روی موضوعات مختلف شما احتمال می دهید. یا وجوب هایی که برای افعال مختلفه احتمالش را می دهید. پس بنابراین اگر این طور به مسأله نگاه کنیم از اشکال محقق اصفهانی قدس سره هم می توانیم استخلاص پیدا کنیم

و للکلام تتمةٌ ان شاء الله جلسه بعد.

از راه تعاریف علم اصول/ بحث چهاردهم: آیا واقعاً معیار مسائل اصولیه منطبق بر ابحاث اصول عملیه هست؟/ برائت ۹۴/۱۱/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: از راه تعاریف علم اصول/ بحث چهاردهم: آیا واقعاً معیار مسائل اصولیه منطبق بر ابحاث اصول عملیه هست؟/ برائت

خلاصه جلسه قبل:

در ابتدا به بحث سیزدهم پرداخته شد که پیرامون موقف اصول عملیه در اصول و فقه عامه بود و سپس بحث چهاردهم مطرح شد که آیا واقعاً معیار مسائل اصولیه منطبق بر ابحاث اصول عملیه هست؟

ص: ۲۹۲

برای داوری در این بحث دو راه داریم.

یکی این که از طریق تعاریفی که برای علم اصول و مسائل اصولیه شده بحث را پیگیری کنیم و ببینیم آیا آن تعاریف منطبق بر مباحث اصول عملیه می شود یا نه.

راه دوم این است که به فلسفه علم اصول توجه کنیم و از آن راه ببینیم داخل علم اصول هست یا نه که این راه اقوم از راه قبل و صحیح تر است.

اگر بخواهیم از طریق تعریفی که برای علم اصول گفته شده است، به دست بیاوریم که اصول عملیه داخل در علم اصول است، باید گفت که بنابر برخی تعاریف داخل است و بنابر برخی تعاریف خارج از علم اصول است و از باب استطرادی مطرح می شود.

بحث چهاردهم: آیا معیار مسائل اصولیه منطبق بر ابحاث اصول عملیه هست؟

خب بحثی که داشتیم این بود که آیا بحث از اصول عملیه جزو مباحث اصول هست یا نه.

گفتیم برای داوری در این بحث دو راه داریم.

یکی این که از طریق تعاریفی که برای علم اصول و مسائل اصولیه شده بحث را پیگیری کنیم و ببینیم آیا آن تعاریف منطبق بر مباحث اصول عملیه می شود یا نه.

راه دوم این است که به فلسفه علم اصول توجه کنیم و از آن راه ببینیم داخل علم اصول هست یا نه که عرض شد این راه اقوم از راه قبل است و صحیح تر است فلذا است که ملاک داوری در آن تعاریف انجام شده و ارائه شده، براساس همین است که فلان مبحث اصولی را شامل می شود یا نه. یعنی از واضحات است که بعضی چیزها حتماً باید جزو اصول باشد. لذا صحت آن تعریف مبتنی می شود بر این که آیا شامل آن می شود یا شامل نمی شود.

راه اول: از طریق تعاریف

اما از طریق اول عرض شد به این که مجموعه تعاریف مهمی که برای علم اصول شده، شاید بتوانیم بگوییم چهار تعریف است که عنصر اساسی در این تعاریف، عبارت است از استنباط، که هو القواعد الممهَّده یا ممهِّده لاستنباط الاحکام الشرعیه،

و دوم اقامه ی حجت یا تحصیل حجت که این هم عنصر دیگری است که به جای آن عنصر استنباط بزرگانی اخذ کردند.

و سوم این است که «رفع التحیر فی مقام العمل فی قبال الوظائف الالهیه»، مسائل اصول آن چیزی است که رفع تحیر می کند در مقام عمل در قبال احکام الهی.

این، سه عنصر اساسی است، حالا یک عنصرهای دیگری هم در این تعاریف اخذ می شود مثلاً مثل این که این امر باید عنصر مشترک باشد، در همه ابواب فقهیه کارآمدی داشته باشد و یا لااقل در غالبش کارآمدی داشته باشد، حالا این ها هم عناصری است ولی آن عنصر محوری تر و اصیل تر، این سه تا مطلب است. «استنباط» و «اقامه حجت و تحصیل حجت» و «رفع تحیر».

خود این دو واژه اول، دو عنصر اول که استنباط باشد، خودش دارای سه تفسیر است که استنباط یعنی چه؟

یک معنای استنباط عبارت است از واسطه در اثبات بودن، واسطه در کشف بودن.

معنای دوم عبارت است از این که موجب تنجیز و تعذیر بودن. حالا می خواهد کشف هم داشته باشد و می خواهد نداشته باشد. به آن حیثش کار نیست.

و سوم جامع بینهما است. یعنی قواعدی که برای استنباط است. اعم از این که طریقِ کشف و تحصیل احکام باشد یا منجز و معذر باشد ولو کاشف نباشد.

همیـن سه احتمـال و معنـا هم در اقـامه الحجه هست. اقـامه حجت یعنی مُثبت برای آن احکـام، یـا حجت یعنی معـذر و منجز یا جامع بینهما.

رفع تحیر هم دیگر خب این جهات در آن نیست. رفع تحیر می شود حالا یا به این که حکم واقعی را در اختیارش قرار بدهد یا حکم ظاهری را در اختیارش قرار بدهـد، یا اگر هیـچ کـدام را قرار نمی دهد می گوید تو مأمونی یا نه منجَّز است و باید بروی احتیاط بکنی. بالاخره به یک چیزی رفع تحیر می کند.

خب این سه عنصری که ما در تعریف علم اصول داریم و عنصرهای مهم و محوری تعاریف است.

با توجه به عنصر «استنباط»:

اگر مـا آن استنباط را بگیریم آن هم به معنـای کـاشف بگیریم، قهراً شامـل اصـول عملیه نمی شود چون اصـلًا موضوع اصول عملیه جـایی است که راه به واقع نـداریم، راه کشف از واقع نـداریم. امـا اگر به معنـای دو و سه بگیریم، یعنی بگوییم استنباط یعنی معـذر و منجز. خب این قـد یقـال که شامـل اصـول عملیه می شـود. چـون اصـول عملیه مـا چه شـرعیه اش چه عقلیه اش، بالاخره یا منجِّز هستند مثل الاحتیاط و این ها، یا معذِّر هستند مثل برائت. اگر جامع هم بگیریم خب باز همین جور است.

و مراد از این اسـتنباط حالا کدام است؟ بعضـی ها مثل آقای آخوند قدس سـره حمل کردند این اسـتنباط را بر آن امر اول فلذا برای این که تعمیم بدهنـد علم اصول را و شامل این مباحث مهم هم بشود، آمدنـد قیـدی اضافه کردنـد «أو التی ینتهی الیه بعد الفحص و الیأس عن الادله»، این را اضافه کردنـد. ولی بعضـی گفتند نه این اسـتنباط را چرا به آن معنا می گیرید. این اسـتنباط یعنی همان معذر و منجز یا جامع که این یظهر من بعض الاصولیین کالمحقق الخویی قدس سره یا بعضی دیگر.

خب چون جعل اصطلاح است، عرض کردیم به این که استنباط ظاهرش البته تعذیر و تنجیز نیست، جامع هم نیست. ظاهرِ استنباط همان معنای اول است اگر ما این واژه را بخواهیم بدون جعل اصطلاح و بما له من المعنی العرفی و اللغوی استعمال کرده باشیم. اما اگر بخواهیم جعل اصطلاح بکنیم یک واژه ای را، خب در یک معنای مصطلحی قرار بدهیم، لامشاحه فی الاصطلاح ولی این خلاف ظاهر است.

با توجه به عنصر «اقامه الحجه»:

و اگر به معنای اقامه الحجه بگیریم که محقق اصفهانی، محقق بروجردی، محقق امام قدس سرهم به این معنا مایل هستند و فرمودند، خب اقامه الحجه علی الحکم الشرعی، باز اگر آن معنای اولش را بگیریم، اقامه الحجه یعنی آن که مُثبت احکام است، باز شامل نمی شود. اما اگر به معنای دوم و سوم بگیریم، چرا شامل می شود. و قهراً این بزرگان هم به همان معنای دوم و سوم معنا کردند و اصلاً تخلصاً از آن اشکالی که بر آن اولی هست، کأنّ به ذهنش شریف شان آمده که ما این جور باید بگوییم چون ما دنبال این نیستیم که حتماً حکم واقعی را کشف بکنیم. دنبال این هستیم که اقامه حجت بکنیم به معنای همین معذر و منجز یا جامع بین این دو.

پس بنابراین اگر عنصر دوم را هم بگیریم، با توجه به معنای دوم و سوم باید بگوییم این مباحث جزو علم اصول هست.

با توجه به عنصر «رفع تحیر»:

اگر به معنای رفع تحیر هم بگیریم، باز دیگر آن اوضح از آن ها شاید باشد. دیگر آن جا محتملاتی هم ندارد، رفع تحیر به هر وجهی. بنابراین باید بگوییم شامل می شود.

ص: ۲۹۶

نتیجه:

بنـابراین ابتـدائاً که نظر می کنیم به این تعـاریف مهمه در تعریف اصول و مبـاحث اصولیه، می بینیم همه این تعـاریف الاـ علی بعض تقادیرشان شامل می شود که همین عدم شـمول علی بعض التقادیر، می تواند آیت و نشانه این باشد که آن تقدیر ناتمام است و درست نیست که یظهر در راه دوم که ان شاء الله بحث خواهیم کرد.

اشکال:

منتها بعضـی بزرگان مثل محقق اصـفهانی قدس سره روی آن دقت نظری که دارند، در این محاسبه بدوی که ما کردیم مناقشه دارنـد و می فرمایند که بخشـی از اصول عملیه هسـتند که به هیچ وجه داخل هیچ کدام از این ثلاثه (حالا به تعبیر و توضـیحی که مـا عرض می کنیم، اصـل مطلب از آن بزرگوار است نه بـا همه شـاخ و برگ هـایش)، شامل نمی شود مثل برائت شـرعیه. چون ادله برائت شرعیه دو تا لسان دارد، دو جور ادله ما داریم در باب برائت شرعیه.

یکی مثـل ادله ای که جعل حلیت ظاهری است «کل شـیء لک حلال، کل شـیءٍ طاهر حتی تعلم أنّه قـذر» و امثال این تعابیری که حلیت برای مشکوک الحرمه و الحلیه جعل کردیم. طهارت برای مشکوک الطهاره و النجاسه جعل کردیم و امثال این ها. یا آن ادله ای که مفـادش رفع حکم است در مرحله ظاهر مثل «رفع ما لایعلمون» و امثال آن. خب این ها که دارنـد خودشان یک حکمی را جعل می کنند، نه در طریق اسـتنباط واقع می شوند و نه حجت بر حکم شرعی است. خودش حکم شرعی است. آن تعریف سوم هم که لابد ایشان اصـلاً قبول نداشتند که رفع تحیر باشد. درسته این، رفع تحیر می کند اما اگر بخواهیم رفع تحیر را این جوری معنا کنیم که به خود حکم، خب تمام فقه رفع تحیر می کند. نمی دانم نماز واجب است یا نه، می رویم به کتاب و سنت، می گوید نماز واجب است. خب رفع تحیر می شود. این راجع به آن سری از اصول عملیه.

آن اصول عملیه ای هم که مفادش رفع مؤاخذه است، تأمین است، قبح عقاب بلابیان است، اصلاً ما این ها را نمی توانیم داشته باشیم. یعنی جعل شرعی به این معنا، چون وقتی شما قائل به برائت عقلیه هستید، عقاب ممکن نیست، عقاب قبیح است، حالا شارع بیاید چه جعل بکند، بیاید برائت شرعیه جعل بکند یعنی تأمین شرعی بدهد. مگر می شد تأمین نباشد که او بخواهد شرعاً تأمین بدهد. چون این چنینی است فلذا است که نمی توانیم اصول عملیه شرعیه ای که می خواهد معذر باشد، داشته باشیم. چون تعذیر مع قطع النظر از آن وجود دارد.

فرموده:

«الا أنّه یبقی خصوص البرائه الشرعیه بمعنی رفع الحکم أو ثبوت الإباحه علی حاله اذ لا واسطه فی الاثبات اصلاً.

این ها وساطت در اثبات که ندارند، خودشان حکم شرعی هستند.

و لا معذریه شرعاً حتی یندرج تحت قیام الحجه علی حکم العمل...

اگر شما استنباط را به معنای دوم هم بگیرید که معذر و منجز است، اقامه الحجه را هم به معنای دوم بگیرید که معذر و منجز است یا به معنای سوم بگیرید که جامع است، اولی که روشن است نیست، به معنای دو و سه هم بگیرید، ما در این جاها، این برائت ها، تعذیری ایجاد نمی کند، جعل تعذیر نکرده، چون تعذیر هست. «و لا معذریه شرعاً» معذِّریت شرعیه ای وجود ندارد حتی یندرج تحت قیام الحجه علی حکم العمل.

بعد فرموده حالا که این جوری است.

و لا بأس بالاستطراد فی مثله»(۱)

پس بنابراین ما قائل می شویم که اصول عملیه، استصحابش درست است. اصول عملیه منجِّزه مثل اصاله الاحتیاط این هم درست است. چون تنجیز نداریم لولا شارع بگوید. عقل عقاب بلابیان می گوید در غیر موارد علم اجمالی و در غیر شبهات حکمیه قبل الفحص. خب بعدش چیست؟ اگر آمد شارع منجِّز جعل کرد برای احکام واقعیه، این درست است چون لولا حکم الشرع تنجیزی نیست. اما آن جاهایی که لولا حکم الشرع، تعذیر هست، عذر هست یعنی چه شارع بیاید عذر جعل بکند. آن مسائل آن وقت می شود مسائل داخل در علم اصول. و این بخش از اصول عملیه را بگوییم استطراد است و جزو مسائل علم اصول نیست. این طور فرموده.

پس بنابراین دو جا را ایشان توجه به آن داده. یکی آن هایی که گفته حلالٌ، طاهرٌ، یا گفته حکم نیست. این جور فرموده. یکی هم آن جایی که مفادش این است که دارد عذر شرعی درست می کند، آن هم همین جور است. چون معذِّر معنا ندارد.

سؤال: رفع ها را هم گفتند.

جواب: رفع ها را گفتند. رفع دارد می کند. می گوید نیست.

جواب اشکال:

آیا فرمایش محقق اصفهانی قدس سره تمام است و می شود تصدیق کرد و یا محل اشکال کرد.

عرض کردیم بعضی بزرگان جواب دادند نه به جمیع جوانب کلام ایشان، اما این جواب در کلام آن ها هست. نسبت هایی که می دهیم یک وقت خلاف واقع نباشد. اصل از بزرگان است ولی گاهی با این تحریر بیان می شود.

می گوییم معنای استنباط، معنای اول بخواهد باشد یا معنای حجت، معنای اول بخواهد باشد، این ها را قبول نداریم، این نیست. بلکه به معنای ثانی یا ثالث است که ما عرض می کنیم که اقوی همان ثالث است که خصوص تعذیر و تنجیز هم وجهی ندارد. کما این که خصوص تحصیلِ واقع و استنباطِ واقع یا حجت بر واقع هم وجهی ندارد. همان جامع بین الامرین است. وقتی این طور شد، می گوییم در آن جاهایی که لسانِ ادله ی اصول عملیه حکم است، می گوید حلال است، می گوید طاهر است، می گوید برداشته شده، این ها یک مدلول مطابقی دارد که اشکال محقق اصفهانی بر اساس اقتصارِ نظر به آن مدلول مطابقی است ولی همان ها یک مدلول التزامی هم دارد. و حتی می شود گفت که نظر در آن ادله، بالاصاله به همان مدلول التزامی است نه به آن مدلول مطابقی. در مقام آن مدلول التزامی است که به این ادبیات بیان شده که منطوق قرار داده نشده. مثل این که وقتی شما می گویید زیدٌ کثیر الرماد، آن که بالاصاله بخواهید بگویید، آن مدلول مطابقی نیست که کثرت رمادش باشد، آن که واقعاً می خواهید بگویید، جود و سخای او هست. همان مکنی الیه است. آن اصالت دارد ولو در دلالت، تبعیت دارد. چون مکنی الیه تابع آن کلامِ منطوقی می شود که با آن داریم کنایه می زنیم. بله در تحقق دلالی اش تبعیت دارد ولی در إفهامش اصالت دارد آن و اصلاً برای آن گفته شده. حالا در این جاها هم وقتی که شارع می فرماید «کل شیءٍ حلال حتی تعرف أنّه حرامٌ»، در حقیقت می خواهد بگوید جایی که الان شما گیر کردید، می خواهد این حالتی را که انسان گیر کرده و نمی داند حلال است یا حرام است، واجب است یا واجب نیست، می خواهد یک مخلصی درست کند برای آن. نمی داند گرفتاری در قیامت دارد یا ندارد، عقاب دارد یا ندارد، می گوید حلال است، می گوید پاک است، می گوید برداشتیم، می گوید تو در سعه هستی. این ها را که می فرماید، هست. درسته مدلول مطابقی می گوید حلال است و چه و چه، و این ها تطبیق می شود اما به دلالت التزام دارد می گوید یعنی آن وجوبی که احتمالش را می دهی از آن دل نگرانی نداشته باش. آن حرمت واقعی که احتمال می دهی این جا باشد دل نگرانی از آن نداشته باش. پس دارد تعذیر می کند. آن جاهایی هم که اگر احتیاط را به لسان این می گفت که إفعل، آن هم همین است یعنی آن احتمال حلیت فایده ندارد. اگر آن وجوب یا آن حرمتی که احتمالش را می دهی اگر باشد، گردن گیر شما است. موارد احتیاط هم این جوری است.

پس بنابراین این موارد این چنینی است.

لایقـال که این حرف در بقیه احکام هم هست پس همه جا همین حرف را بزن. در فقه آن هم می گویـد واجب است، آن هم می گویـد حرام است. این جا هم دارد می گویـد حلال است، در فقه هم می گویـد حلال است. می گوید «لحم الغنم حلالٌ»، این چه فرقی می کند با این که این جا دارد می گوید حلالٌ.

فرقش این است که در این جا این حلال دارد تأمین ایجاد می کند نسبت به یک چیز دیگری، نه نسبت به خودش. یعنی شـما احتمـال یک حکمی را که حرمت است می دهیـد. این که می گویـد حالا که شک داری حلال است، دارد تأمین می دهـد از آن حرمت. اما در احکام فقهیه که این جوری نیست. از چیزی تأمین نمی دهد.

سؤال: حجت خبر واحـد هم همین است. من احتمـال می دهم نمـاز جمعه حرام است و شـارع گفته خبر زراره حجةٌ، زراره می گوید مثلاً واجبٌ.

جواب: نه، آن جاها هم در واقع امر این است که این خبر زراره که می گویـد نماز جمعه واجب است، طریق است به این. آن، دو تا خبر دارد می دهد. دو تا مدلول دارد آن.

سؤال: ...

جواب: نه دو تا مدلول دارد.

سؤال: غرض شارع چیست؟ غرض شارع این است که ...

جواب: غرض شارع ایصال احکام است.

سؤال: می گوید درسته من گفتم ...

جواب: نه، آن جا نمی گوید اگر نمی دانی این نماز واجب است یا نه، حکمش این است. نه آن جا می خواهد شـما را به واقع آن حکم برسانـد. آن جا این چنین است. اما این جا دارد فرض می کنـد که یک حکمی من دارم، تو الان شک کردی و دارم حالا به شـما این حرف را می زنم. این دلالت التزام پیدا می کند که راجع به آن حکم تو معذوری یا گردنگیرت می باشد، اما آن جـا نه، احکـامی را جعـل کرده و می خواهـد دست مـا را بگیرد و به آن احکـام برسانـد. نه این که زمانی که در آن حکم شـک دارم چیست، یک امنیتی برای من ایجاد کنـد. در صـدد این نیست. در صـدد ایصال احکام است. در طرق و امارات این است. نمی خواهد ...

سؤال: حجیت ...

جواب: نه مورد شک است. بله آدمی که خودش راه وصول ندارد، علم ندارد، می آید دستش را می گیرد و می رساند به آن. بله موردش آدمی است که خودش را نـدارد، علم ندارد، راه را بلد نیست، دسـتش را می گیرد و می برد به حکم می رساند نه بمـا أنّه که شـاک دارد و می خواهـد تأمینی برای او ایجاد بکنـد. بلکه بما أنّه که جاهل است و می خواهـد او را عالم بکنـد به آن، واصـل به آن بکنـد. آن جـا این جـور است. امـا در این جـا نه، جعلش را نگه می دارد برای آن. آن جـا شـک زدایی می خواهـد بکنـد از آن و بگویـد تو را رساندم. این جا نه، تحفظ می کند بر شک شـما، می گوید حالا که شک داری و در حال شـک این دل نگرانی را که داری، من این شـک شـما را نگه می دارم و یـک راه حلی برای شـما قرار می دهم. اما آن جا می خواهد شک را از بین ببرد و من را واصل کند به واقع. درسته موضوعش غیر عالم است.

پس بنـابراین این دو تا با هم فرق می کنـد. این جا از این جهت می شود جزو علم اصول، نه بقیه ی احکام فقهیه. چون این جا دارد چه کـار می کنـد؟ یـک حکمی است که در حقیقت معـذِّر و منجِّز است از حکم آخری که در مقـام محتمل است و عبد نسـبت به آن دل مشـغولی دارد، شارع مقـدس می آید با این حکم، آن حکم را یا تنجیز می فرماید یا تعذیر می فرماید و عذر برای آن ایجاد می کند از حکم آخر.

ص: ۳۰۱

سؤال: در مورد خبر واحد فرمایش حضرتعالی درست اما باز هم یک دلالت التزامی وجود دارد که اگر مؤدای این طریق، این اماره، درست نباشد تو معذوری ...

جواب: نه چنین چیزی را این ندارد.

یک حرف خیلی زیبایی مرحوم محقق ایروانی قدس سره دارد در بحث قطع، این حرف در این جاها هم قابل تطبیق است هست که قطع را گفتند هم معذِّر است، هم منجِّز است. چه جوری گفتند معذِّر است. من قطع به وجوب پیدا کردم جهلاً مرکباً. گفتند این معذر از آن حرمتی است که در واقع هست و من اتفاقاً بر علیه آن قطع پیدا کردم. ایشان فرموده این قطع معذِّر نیست. جهل شما نسبت به آن، معذِّر شده. ما که حرمت را نمی دانیم. نه این که علمت به وجوب که خلاف واقع است، معذِّر از آن است. نه چیزی که همراه این قطع است، معذِّر از آن است. قطع به وجوب یک همراه دارد، یک ملازمی دارد و آن این است که شما نسبت به آن حرمت جاهل هستید. روز قیامت خدا می گوید چرا انجام دادی؟ می گویم نمی دانستم. نه چون وجوب را می دانستم. وجوب را می دانستم همراه بود با این که جاهل بودم به حرمت. یعنی آن جا می گوید آقا نمی دانستم. بنابراین قطع معذِّر نیست. ایشان انکار کرده و گفته این که می گویند قطع معذِّر است، درست نیست. قطع فقط منجِّز است. و این حرف درست است.

حالا این جا خدمت شما عرض شود که این نسبت به آن جهت.

ص: ۳۰۲

اما این که شما می فرمایید برائت هایی که تعذیر ایجاد کنند، ما برائت شرعیه معذره نداریم. یعنی چه؟ خب یک کسی می گوید: اگر نداریم، در اصول نباید از این، بحث بکنیم. یک چیزی را که نداریم، بحث بکنیم و بعد بگوییم این استطراد است، این جزو مسائل علم اصول نیست. خب اگر نداریم، نداریم دیگر. معنا ندارد که در اصول بحث کنیم. چه جور شده که این بزرگوار تصور فرموده که خب پس بنابراین معذر شرعی معنا ندارد ولی در عین حال فرق می کند.

یک مطلب و توضیحی را محقق سیستانی دام ظله این جا دارند، شاید ناظر به این اشکال مقدر در کلام محقق اصفهانی باشد ولو کلام محقق اصفهانی را هم ایشان به این شکل بیان نفرموده. شاید می خواهند آن را جواب بدهند.

ایشان دو تا جواب در حقیقت داده:

یک: من به این لسان می گویم که خب برخی ها هستند که خب حق الطاعه ای است، خب برای آن ها شارع آمده چه کار کرده؟ یک جعل کرده که گرفتار نشوند. مثل مرحوم شهید صدر مثلاً که حق الطاعه ای هست، اگر برائت شرعیه را شارع جعل نکرده بود، خب گرفتار بود. پس شارع می آید این را جعل می کند برای چه؟ برای بهره برداری کسانی که آن ها تصدیق نکردند برائت قبح عقاب بلابیان را و گرفتار می شوند. یک وقت هست یک امری است که این قدر واضح است که کسی در آن شک نمی کند، خب بله. اما اگر این یک جایی است که می بیند بله آدم های متفکر در آن ماندند و می گویند نه، برائت نیست. خب شارع می آید برائت شرعیه را جعل می کند برای خاطر آن ها.

ص: ۳۰۳

دوم: این است که فرق است بین برائت عقلیه و شرعیه.

فرق اول این است که ما دو تا قضیه را درک می کنیم. یکی این که عقاب بلابیان درست نیست. یکی دیگر که اشدّ و آکد از این است، این است که اگر گفتی عقاب نیست و بیایی عقاب بکنی، دیگر این اقبح است. در عقاب مع البیان علی عدم العقاب، این اقبح است از آن که هیچ بیانی بخواهد نباشد. خب اگر شارع برائت شرعیه را جعل نکند، شما فقط قضیه اول را دارید که قبیح است عقاب بلابیان. اما اگر آمد خودش گفت من برائت جعل کردم، آن قضیه ثانی می آید که دیگر اقبح است از آن که او عقاب بخواهد بکند. دیگر آدم خیالش راحت راحت می شود. تضمین و تأمین اکثری ایجاد خواهد شد. می گوید بابا دیگر خودش هم که گفته. دیگر حالا اگر آن اولی بود، ممکن است یک کسی بیاید تشکیک بکند بگوید لعل حق الطاعه باشد، شاید فلان باشد. ولو قبح عقاب بلابیان را قبول ندارد ولی وقتی می بیند شخصیتی مثل شهید صدر می گوید، وقتی بزرگانی می گویند، دلش یک قیلی بیلی می کند. اما دیگر این جا هیچ قیلی بیلی ندارد. مگر می شود خودش گفته باشد عقاب نمی کنم و بعد بیاید عقاب بکند. عقاب مع البیان علی عدمه اقبح. بنابراین با این که عذر وجود دارد براساس درک قبح عقاب بلابیان، اما برای این که شارع موضوع درست کند برای آن قضیه ثانیه که در آن قضیه ثانیه تأمین و تضمین و آسودگی خاطر فراهم تر است، می آید جعل می کند. پس نه لغو است این جهت و نه تحصیل حاصل است. چیزی را می خواهد زیاد کند که نبوده، اگر او نگوید نیست. این شبیه ورود هم می شود این جا. ورود همیشه تضییق نیست. مثال برای ورود توسعه ای همین است. یعنی تا شارع نیاید برائت شرعیه را جعل بکند، این تعبد را نفرماید، موضوع درست نمی شود وجداناً برای أقبحیت عقاب مع البیان علی العدم. وقتی خودش آمد این تعبد را کرد، این جعل را کرد، موضوع درست می شود وجداناً حقیقتاً بعد از این جعل شرعی و تعبد شرعی برای آن. پس این می شود ورود توسعه ای.

حالا تتمه کلام برای فردا ان شاء الله.

(۱).نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۱.

راه اول: از طریقف تعاریف علم اصول، راه دوم: از طریق توجه به فلسفه علم اصول/ بحث چهاردهم: آیا واقعاً معیار مسائل اصولیه منطبق بر ابحاث اصول عملیه هست؟/ برائت ۹۴/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: راه اول: از طریقف تعاریف علم اصول، راه دوم: از طریق توجه به فلسفه علم اصول/ بحث چهاردهم: آیا واقعاً معیار مسائل اصولیه منطبق بر ابحاث اصول عملیه هست؟/ برائت

خلاصه جلسه قبل:

بحث چهاردهم مطرح شد که آیا واقعاً معیار مسائل اصولیه منطبق بر ابحاث اصول عملیه هست؟

برای داوری در این بحث دو راه داریم.

یکی این که از طریق تعاریفی که برای علم اصول و مسائل اصولیه شده بحث را پیگیری کنیم و ببینیم آیا آن تعاریف منطبق بر مباحث اصول عملیه می شود یا نه.

راه دوم این است که به فلسفه علم اصول توجه کنیم و از آن راه ببینیم داخل علم اصول هست یا نه که این راه اقوم از راه قبل و صحیح تر است.

اما راه اول: مجموعه تعاریف مهمی که برای علم اصول شده، شاید بتوان گفت چهار تعریف است که عنصر اساسی در این تعاریف، عبارت است از استنباط، و دوم اقامه ی حجت یا تحصیل حجت که این هم عنصر دیگری است که به جای آن عنصر استنباط بزرگانی اخذ کردند. و سوم عبارت است از «رفع التحیر فی مقام العمل فی قبال الوظائف الالهیه». برای هر یک از واژه های استنباط و تحصیل حجت سه تفسیر وجود دارد که بنابر تفسیر اول اصول عملیه داخل در علم اصول نیست ولی بنابر تفسیر دوم و سوم اصول عملیه داخل در علم اصول است.

ص: ۳۰۵

سپس اشکال مطرح شد که برخی قائل هستند برائت نمی تواند داخل در علم اصول باشد و بعد به بررسی این اشکال پرداخته شد.

بسمه تعالی

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا أبی القاسم

محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

آیا جعل برائت شرعیه معذره از طرف شارع ممکن است؟

بحث در این بود که اگر جعل تعذیر از طرف شارع وجهی ندارد به خاطر این که تعذیر عقلی وجود دارد، بنابراین باید بگوییم که این بحث باید حذف بشود از علم اصول یا نداریم، نه این که گفته بشود این بحثٌ که استطراداً در اصول بحث می شود. نه اصلاً باید حذف بشود.

وجوه امکان جعل برائت شرعیه معذره:

در توجیه این که نه، حتی اگر ما قائل به برائت عقلیه بشویم و قائل به قبح عقاب بلابیان بشویم، وجه برای طرح این مسأله هست.

وجه اول:

وجه اول این بود که ما دو تا قضیه داریم، یک قضیه قبح عقاب بلابیان داریم که قبیح است عقاب بلابیان و قضیه أخرایی داریم که عقاب مع البیان علی عدمه اقبح. و این دومی با اولی تفاوتش این است که تأمین بیشتری به بنده می دهد تا اولی. وقتی می بینید خیلی قبیح تر است این کار با این که گفته، علاوه بر این که قبیح است، نامردی هم هست، تخلف هم هست، چیزهای دیگری هم جزء آن می شود، این اقبح است. بنابراین وقتی شارع آمد خودش فرمود که من عقاب نمی کنم، دیگر بخواهد بعداً عقاب کند، دیگر خیلی أقبح خواهد بود، از این جهت یک امنیت خاطر بیشتری برای انسان حاصل می شود، برای عبد بیشتر حاصل می شود، دغدغه اش به طور کلی دیگر از بین می رود حتی آن وسوسه کنندگان و وسواس ها هم دیگر نمی کنند. بنابراین برای این که شارع موضوع این ثانی را بسازد و تأمین بیشتری بدهد، می آید این جعل را انجام می دهد تا با این جعل یک فرد وجدانی بعد التعبد که از آن تعبیر به ورود می کنیم، برای قضیه ثانیه درست بکند.

ص: ۳۰۶

سؤال: استاد تأکید همان موضوع می شود. موضوع را توسعه نداده که ورود محسوب بشود. همان موضوع تأکید شده، مؤکد شده ولی توسعه اش نداده که به عنوان ورود محسوب بشود.

جواب: اگر شارع نیامده باشد برائت شرعیه جعل بکند، مصداقی برای آن قضیه اقبح درست می شود؟

سؤال: همان موضوع را که عقل درک کرده بود.

جواب: خب موضوع کلی بود، قبح عقاب بلابیان هم همین جور است. درک کرده بود، ولی وقتی شارع خبر واحد را حجت کرد، ورود پیدا می کند. این جا هم همین جور است. عقل می گوید در صورتی که خودش بگوید عقاب نمی کنم، اقبح است. حالاـ شارع با این بیان دارد می گوید من عقاب نمی کنم. بنابراین یک مصداق واقعی درست می شود با این گفته شارع. اگر نگفته نبود چنین چیزی نداشتیم. کما این که اگر نگفته بود، برای قبح عقاب بلابیان واردی نداشتیم. این جا هم اگر نگفته بود، برای این قضیه واردی نداشتیم. منتها در آن قبح عقاب بلابیان، ورودش به نحو تضییق است. البته خیلی جاها وقتی به نحو تضییق است، به نحو توسعه هم هست، یعنی یک بیان دارد درست می کند برای بیان، از طرف دیگر از عدم البیانی هم دارد خارج می کند.

این یک وجه بود که این وجه، وجیه است، وجه خوبی است و درست است.

وجه دوم:

وجه دیگری که گفته شد این بود که بالاخره همه که قبح عقاب بلابیانی نیستند. عده ای هم تصدیق شان حق الطاعه هست. خب شارع مقدس برای استیراح آن ها و این که آن ها هم از مشکل بیرون بیایند، خب می آید این قاعده را جعل می کند که اگر فهمیدی، خب فهمیدی و این هم مؤیدش باشد. اگر متوجه نشدی، خب من دارم می گویم که عقاب نمی کنم آدم های این جوری را.

ص: ۳۰۷

سؤال: حاج آقا وجه قبلی که فرمودید این تعذیر شرعی است. خود تعذیر شرعی پیام مازادی بر تعذیر عقلی دارد؟

جواب: آره دیگر یعنی خدای متعال خودش دارد می فرماید که معذور هستید.

سؤال: عقل هم که حکم می کند ...

جواب: اصلاً اشکال همین بود که درصدد دفع این اشکال هستیم. اشکال همین بود که با این که عقل می گوید، چه معنا دارد جعل برائت شرعیه. این توجیهات برای همین است که می خواهیم بگوییم بله معنا دارد و می شود. پس این جور نیست که بگوییم این بحث قابل طرح نیست. نه، قابل طرح است و جزء مسائل علم اصول هم می توانیم قرارش بدهیم برای خاطر همین که گفتیم و آن توضیحاتی که دیروز دادیم دیگر تکرار نکنیم.

سؤال: این توضیح مبنی بر این است که کأنّ تعذیر عقلی حرف شارع نیست، حرف خود عقل است. تعذیر نقلی را ما می آییم حرف شارع قرار می دهیم. ممکن است کسی بگوید که این تعذیر عقلی هم حرف شارع است.

جواب: چرا؟

سؤال: عقل حکم می کند که قبیح است که چنین عقابی در چنین ...

جواب: یعنی مجعول شرع است؟ انشاء کرده؟

سؤال: در این چنین شرایطی عقل می گوید که عقاب از مولی قبیح است. این که حرف عقل است، واقعاً حرف شرع هم است که عقل نقل می کند. عقل کاشف کأنّ که صدور عقاب در عرض عدم بیان قبیح است. یعنی شارع هم چنین حکمی دارد. ما کشف می کنیم که چنین حکمی دارد شارع.

جواب: یعنی جعل دارد شارع؟ یا نه همین حرف عقلی را شارع قبول دارد؟ کجا عقل کشف می کند؟ شما می فرمایید که عقل کشف می کند که شارع جعل برائت کرده است.

سؤال: می خواهند نتیجه بگیرند که پس شارع دیگر نیاز ندارد که جعل بکند.

جواب: یعنی جعل دوباره؟ نه، از جعلش کشف می کند ولی این حرف ناتمام است که شما می فرمایید به خاطر این که عقل کشف نمی کند که شارع بما انه شارعٌ انشاء فرموده. نه، ممکن است همان که عقل دارد می گوید خب براساس همان دارد می گوید. کما این که شارع إعتمد در امتثال بندگان به حکم عقل شان. چون می داند که بندگانش، عقل شان به آن ها می گوید که وقتی شارع حکمی می کند شما باید انجام بدهید، می آید موضوع درست می کند برای این. می گوید انجام بده، انجام نده. اگر چنین پشتوانه ای نبود، چنین زمینه ای در عقول نبود، خب شارع چه کار می توانست بکند. مثل این که به این دیوار بگوید انجام بده. شارع چون یک زمینه ای را در خلق می بیند، به حکم عقلی که به آن ها داده که آن عقل شان حکم می کند که اگر مولای ما فرمانی داد، امری داشت، نهی ای داشت، ما باید انجام بدهیم و الا استحقاق عقوبت داریم یا شاکر نخواهیم بود یا خروج از ذی عبودیت و بندگی کردیم. چون شارع می بیند این عقول این را می فهمند، امر می کند، نهی می کند. حالا در این باب هم همین جور است. در این باب هم خیال شارع راحت است. می گوید خب وقتی تکلیفی به آن ها نرسید، خودشان می دانند، عقل شان می گوید که عقاب نمی شود، خب راحت هستند. خب می تواند شارع به همین بسنده بکند و نباید دیگر جعل بکند، قانون بگذراند که من عقاب نمی کنم. لزومی ندارد برائت جعل بکند و بگوید «رفع ما لا یعلمون»، این ها را لازم نیست بگوید. اما حالا می گوییم که جعل برائت از طرف شارع در این جا ممکن است. حالا در صدد این هستیم. آن مستشکل این را می گفت. خود آقای حاج شیخ محمد حسین اصفهانی رضوان الله علیه این را می فرمود که دیگر جایی برائت شرعیه نیست. منتها در عین حالی که می فرماید جای برائت شرعیه نیست، می فرمود که این بحثٌ استطرادی. اشکال این بود که خب اگر نیست، اصلاً باید بگوییم نیست، نه هست ولی استطرادی است. مگر بخواهیم بحثش را بکنیم تا همین حرف ها را بزنیم. بگوییم این را شارع ندارد و جهت آن را بیان کنیم، این جوری بخواهیم بگوییم. این جواب ها این است که نه شارع می تواند جعل کند، این جا جای جعل هست، استطراد هم نیست، و درست است. جزء مباحث اصول هم هست. چرا استطراد نیست؟ وجه اول گفتیم، وجه ثانی هم عرض شد.

وجه سوم:

وجه ثالث این است که فرمودند که وقتی خود شارع بگوید، یک امتنان بیشتری است بر عبد تا وقتی که خودش نفرماید و ارجاع بدهد، احاله بکند به عقل عباد. این جا خود آن کسی که عقاب دست اوست، کارها دست اوست، می تواند عقاب بکند، خودش می آید می گوید عقاب نمی کنم. این امتنان بیشتری در آن نهفته است تا این که هیچ نگوید اصلاً یا اگر هم می گوید، ارشاد به همان حکم عقل بکند. بگوید عقل تان که دارد می گوید، توجه بده به همان حکم عقلِ عباد.

سؤال: حکم عقل هم امتنان است؟

جواب: نه، حکم عقل امتنان نیست، می گوید قبیح است. عقل که نمی گویند امتنان است. عقل یک واقعیی را درک می کند. می گوید این کار قبیح است، این کار ظلم است.

سؤال: اگر شارع نمی گفت امتنانی نبود اما حالا امتنان است. با جعل شرعی امتنان ایجاد می شود ...

جواب: من با حضرتعالی موافقم ولی حالا نقل سخنی می کنم. اشکالی دارد؟

سؤال: امتنانی نیست، وقتی نمی تواند عقاب بکند و بگوید عقاب نمی کنم، چه امتنانی است.

جواب: با حضرتعالی هم موافقم.

بله در الرافد همین طور که نقل کردیم از محقق سیستانی این جا نقل شده ، حالا الله العالم مقرر درست نوشته یا نه، خودش می داند. فرموده:

«ان حیثیه الامتنان فی البراءه الشرعیه اظهر منها فی البراءه العقلیه لحصول الإمتنان فی الشرعیه من وجهین:

۱- رفع تنجز احتمال التکلیف.

برائت شرعیه این جا شارع می گوید دو تا حیث امتنان در آن وجود دارد. یکی این که دیگر برای آن ها هم که قبح عقاب بلابیانی نیستند یا یک خرده در آن شک دارند یا چه، بالاخره احتمال می دهند نکند این تکلیف های محتمل منجز باشد و گردنگیر ما باشد، دلواپسی این ها را از بین می برد. جهت دوم این است که

۲- ورود هذا علی لسان الشارع نفسه الذی بیده التکلیف و العقوبه.»(۱)

همین شارعی که به دستش عقوبت است، او باید عقاب بکند یا عفو بکند، آن دارد می گوید من عقاب نمی کنم. پس یک حیث دیگری هم در این جا وجود دارد که در آن جا ندارد. این غیر از آن مسأله اولی است که گفتیم که دارد موضوع برای أقبح درست می کند. این به آن ربطی ندارد. این، این است که یک امتنان بیشتری است در این جا، پس یک مبرِّر عقلایی برای جعلش وجود دارد.

سؤال: شاید منظورشان تأمین بیشتر است.

جواب: نه نگفتند. آن تأمین هم در همان قضیه اول پیدا می شود که آن اقبح است. اما این جا یک امتنان بیشتری است.

اشکال:

این تعبیر امتنان یعنی چه، اصلاً امتنانی نیست. امتنان در جایی است که بشود و منت بگذارد و انجام ندهد. اگر عقل می گوید قبیح است عقاب بلابیان، امتنان چگونه می شود.

از این اشکال ممکن است این جوری تخلص بجوییم که نه حق الطاعه بلکه شارع این جاها می توانست چه کار بکند؟ موضوع قضیه قبح عقاب بلابیان را به جعل احتیاط از بین ببرد. این کار را می توانست بکند. حالا امتنانش از این حیث است، نه از حیث این که بعد از این که آن را جعل نکرده، حالا قاعده قبح عقاب بلابیان مصب پیدا کرده و می خواهد به این حیث امتنان بگذارد، نه. بعد از این احتیاط را جعل نکردی، احکام را هم مردم علم پیدا نکردند، طرق علمیه هم نداشتند، با تحفظ بر این ظرف، امتنانی نیست. چون عقاب بلابیان قبیح است ولی می توانست این ظرف را از بین ببرد به این که جعل احتیاط بکند.

۱- (۱) الرافد فی علم الأصول، ص: ۱۲۰.

سؤال: احتیاط منشأ وجودش به خاطر تحفظ بر آن اصل است. وقتی اصل نباشد ...

جواب: اصل کدام است؟

سؤال: همان که اگر بیانی نباشد عقاب بلابیان قبیح است، جعل احتیاط هم نمی تواند درست باشد.

جواب: عجب. خب با احتیاط بیان درست می شود. یعنی دارد می گوید من دست برنداشتم، آن احکام را می خواهم.

سؤال: احتیاط که خودش چیزی ندارد، تحفظ برای بیان قبلی است. وقتی بیان اولیه نباشد، احتیاط برای چه باشد.

جواب: بیان قبلی یعنی چه؟

سؤال: حکم واقعی.

جواب: حکم واقعی بیان نیست. حکم واقعی حکم است، بیان یعنی اظهار آن، ایصال آن، رساندن آن، گفتن آن. حالا گفتن آن و ایصال آن به دو جور می شود. یا به این که نفس آن را برسانند یا به این که بگوید احتیاط کن، اگر باشد دست بردار نیستم. این هم بیان است. فلذا ادله احتیاط باعث می شود که قاعده قبح عقاب بلابیان دیگر جاری نشود.

پس بنابراین توضیح این تعبیر را باید این جوری بدهیم تا این اشکال که به ذهن ها ابتدائاً می آید وارد نباشد که توضیحش این است که در این جا شارع مقدس می خواهد اظهار یک امتنان بکند. « لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فيهِمْ رَسُولاً»، در این جا هم لقد منَّ الله علی المؤمنین اذ جعل لهم البرائه الشرعیه. این هم که می فرماید برای این است که عواطف را تحریک کند، آن ها شکر بیشتری کنند، شکر بیشتری که کردند، تقرب بیشتری پیدا می کنند، به سعادت های بالاتری نائل می شوند. این ها هم برای خودش که نیست «إنّ الله غنی عن العالمین».

سؤال: لازمه این حرف این است که هر جا شارع بتواند یک حکم الزامی کند و جعل نکرد، ما در آن موارد می گوییم این ها همه اش امتنان است.

ص: ۳۱۲

جواب: بله؟

سؤال: هر جا شارع می توانست یک حکمی جعل کند و نکرد لازمه اش این است که بگوییم همه این ها امتنان است. شارع می توانست بگوید فلان عملی که ما یقین داریم الان حلال است ...

جواب: اشکال دارد بگوید. بله امتنان است، همه اش امتنان است.

سؤال: ...

جواب: چون «امتی» فرموده یعنی اختصاص داده.

سؤال: به کلمه رفع و عن تمسک کردند پس معلوم می شود که امتنانی بودن یک وجهی می خواهد.

جواب: وجه می خواهد، بله.

سؤال: خب این جا به چه وجهی است؟

جواب: وجهش این است که می توانست.

سؤال: اگر این باشد خب آن جا هم شارع وقتی خودش گفته، حدیث رفع را جعل کرده، این واضح است که امتنان است چون می توانست جعل نکند پس به همین بیان کفایت می کرد امتنان بودن را و دنبال لفظ نمی رفتند. اگر این بیان باشد، دیگر واضح است که امتنانی بوده. نیاز نبود که از «امتی» در بیاورند بعضی ها از کلمه ... دربیاورند.

جواب: نه، دو تا مطلب است، ببینید یک وقت هست که یک کاری امتنانی است. ذاتش امتنان است اما او به رخ نمی کشد که من دارم امتنان می کنم. نمی خواهد بگوید دارم منت می گذارم. یک وقت نه، می خواهد بگوید دارم منت می گذارم. حدیث رفع در مقام این است که بیان کند دارم منت می گذارم. آن جاهایی که دارد بیان می کند خود گویند که من دارم منت می گذارم، خودش قرینه می شود برای بعضی از معانی. و الاـ اصل این که ما را خلق کرده، منت است، پیامبر فرستاده منت است، احکام جعل کرده منت است، همه این ها منت است. این دعای شریف عرفه سید الشهداء علیه السلام همین منت های خدای متعال را آن جا توجه داده و بر شمرده. این کار را کردی، این کار را کردی، می توانستی این کار را نکنی ولی کردی. این ها مِنَن الهی است. ولی آن جا در حدیث رفع آقایان می خواهد بگویند که آیا مولی در این جا در صدد بیان این که منتی هست، برآمده و می خواهد روی این ترکیز بکند، تفهیم بکند، این را هم بیان بکند؟ حالا فرمودند که آره، به خاطر این که اضافه به یاء شده، تخصیص به این داده، پس معلوم می شود می خواهد این مطلب را هم بفرماید. اما حالا بحث ما در این جا چیست؟ منّت به حمل شایع است، نه منّتی که در گفتارش بخواهد اظهار بکند. حالا بیان این است که شارع مقدس چرا می آید برائت شرعیه را جعل می کند با این که برائت عقلیه وجود دارد؟ جواب این است که یک وقت شارع در ظرفی که تحفظ می شود بر موضوع برائت عقلیه که کجاست که تحفظ می شود بر موضوع برائت عقلیه؟ آن جایی که شارع هیچی نفرموده باشد. نه حکم واقعی به ما رسیده باشد، ما نه علم داشته باشیم، نه علمی داشته باشیم و نه جعل احتیاط کرده باشد،

هیچی، آن جا بله. آن جا برائت عقلیه وجود دارد، حالا آن جا جای اشکال هست که شما بیایید بگویید که پس بنابراین دیگر جعل برائت شرعیه معنا ندارد. جواب دادیم. اما یک وقتی می خواهد بیاید بگوید که منت می گذارم. یعنی من الان می توانستم این موضوع را، یا ظرف را، به هم بزنم تا عقل شما دیگر حکم نکند به برائت عقلیه به این که بیایم جعل احتیاط بکنم. منت گذاشتم بر شما و این کار را نکردم. حالا یا به لفظش بگوید مثل حدیث رفع که آمده این منت گذاریش را هم در لفظ گفته، یا یک جایی هم این منت گذاریش را دیگر در لفظ اظهار نکرده، فرموده «کل شیءٍ مطلق» یا «الناس فی سعةٍ ما لم یعلمون» دیگر چیزی که دال بر منت گذاری در لفظ باشد نیاورده ولی در واقع این منت گذاری است. از چه جهت منت گذاری است؟ یکی این که هم خود کسی که می توانست الان این کار را بکند، می گوید نکردم، می توانستم این کار را بکنم ولی نکردم. خب چه جور منت می شود؟ نکردی مصالح را از دست ما بردی. ما را القاء در مفاسد کردی، چه منتی است، این همان اشکالات جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری است. آن حرف های آن جا، جواب این اشکال است که نه اگر این کار را هم نکرده مصالحی بوده، جبران کرده، یا مسلک سببیت قائل بشوی یا مصلحت سلوکیست قائل بشوی یا در این تزاحم هایی که دیدید، دیدی خیلی عرصه بر شما تنگ می شود، اگر خودتان هم دست تان بود که مصالح و مفاسد را می فهمیدید، می گفتید بهتر است همین جوری باشد. خب پس بنابراین این هم یک وجهی است.

ص: ۳۱۳

بنابراین آن چه که محقق اصفهانی قدس سره در ذهن شریفش خلجان کرده که فرموده است در این صورت این جزء مباحث اصول نیست به خاطر آن وجه، هم وجهش ناتمام است که ایشان قدس سره فرموده ولو دقتی است که ایشان در مقام فرموده. هم این که بعد از این که آن وجه ناتمام است، بخواهیم بگوییم حالا استطراد است این بحث در علم اصول، این چنین نیست به آن بیاناتی که گذشت.

وجه چهارم:

سؤال: وجه رابعی هم شاید بگوییم که برائت شرعیه ...

جواب: بله این هم هست، این هم فرمایش درستی است که ما در یک جاهایی ممکن است برائت عقلیه نداشته باشیم کما این که یک جاهایی ممکن است برائت شرعیه نداشته باشیم یعنی در ثنایای فقه، خب آن برائت شرعیه برای جاهایی که خلأ هست به درد می خورد.

نتیجه بررسی راه اول:

این راه اول بود که ما در پاسخ این سؤال که آیا اصول عملیه جزء علم اصول هستند یا نیستند؟ گفتیم از راه تعاریف علم اصول داوری بخواهیم بکنیم که براساس آن تعاریف به این نتیجه رسیدیم که بله باید بگوییم جزء مباحث علم اصول هست.

راه دوم: از طریق توجه به فلسفه علم اصول

راه دوم این است که ما به حقیقت فلسفه علم اصول اگر توجه بکنیم، می بینیم باید این مباحث را جزء مباحث علم اصول قرار بدهیم و اگر تعاریف ما شامل نمی شود، این نقصان در تعاریف است، لذا تعاریف را باید اصلاح بکنیم.

و آن همان مطلبی است که قبلاً گفته شد که وقتی انسان توجه می کند و التفات می کند با یک واقعیتی روبرو می شود که دست ما هم نیست، این واقعیت نفس الامری است که فقیه، مستنبِط، کسی که دنبال احکام الهی و شرعی می رود، تارةً طریقی به آن پیدا می کند إما طریق وجدانی که حجیتش احتیاج به جعل ندارد یا طرقی که شارع قرار داده و تارةً نه به این دو تا دست پیدا نمی کند. و حالت شک و تردید و جهل برای او پیدا می شود.

ص: ۳۱۴

خب همـان طوری که مـا نیـاز داریم به قواعـدی برای آن صورت، احتیاجی داریم به قواعـد و ضوابطی برای این صورت ثانی. فقیه می خواهـد روشن بکنـد مسـیر خودش را در فقه که تـارهً ممکن است این حـالت بشود، تـارهً ممکن است آن حالت پیـدا بشود، اگر حـالت ثـانی پیـدا بشود، بایـد چه بکنیم. ما نمی توانیم چشم مان را از حالت ثانی بـدوزیم و فقط به حالت اول فکر کنیم، بـا این که کثیراً این حـالت ثانی برای انسان پیش می آیـد. حالا اگر قلیلاً هم بود، همین طور بود چه رسـد به این کثرتی که این حالت دوم دارد. بنابراین علم اصولی که دارد نگاشـته می شود برای این که نقشه راه فقیه در فقه باشـد، علمی که برای این تـدوین شـده که نقشه راه فقیه در فقه باشـد، نمی توانـد از حـالت ثـانیه چشم بپوشـد. و همین حالت ثانیه که حالت شـک است، خب مبحث اصول عملیه در همین حـالت است، برای همین حـالت است که اگر شـک کردی شـک تو تـارهً در تکلیف است، تـارهً در مکلف به است، تـارهً احتیـاط ممکن است، تـارهً احتیـاط ممکن نیست، تـارهً حالت سابقه ملحوظ است، تارهً...، همه این حرف هایی که زده شده.

نتیجه بررسی راه دوم:

پس بنـابراین بایـد بگوییم اصول عملیه جزء مبـاحث علم اصول است. حالا آن جا هم همین بحث ها پیش می آیـد، آن اصول عملیه ممکن است در آن حـالت، عقـل حکمش چیست، شـرع حکمش چیست، عقلاء حکم شان چیست، این بحث ها در این حالت می شود.

بنابراین به طور جزم و قطع باید گفت که این مباحث اصول عملیه جزء اصول قطعاً هست.

خب این مقدمه چهاردهم بود که بحثش بحمدالله تبارک و تعالی پایان یافت.

ص: ۳۱۵

نکته: در مباحث اصول عملیه اقتصار بر چهار اصل معروف می کنیم

حالا باید وارد مباحث دیگر بشویم از این جا به بعد. دیگر بعد از تمهید آن مقدمات و بصیرتی که ان شاء الله علی ضوء آن ها برای ما پیدا شد در ابحاث، وارد خود بحث بشویم.

خب طبق مطالبی که قبلاً گفته شد در یکی از مقدمات گذشته، ما تبعاً لبعض بزرگان اصول که در صدر آن ها که توجه به این مسأله بیشتر فرموده، مرحوم سید صاحب عروه هست، ما اصول عملیه مان منحصر در چهارده تا نیست. و ایشان یک فهرست بلند بالایی ارائه کرد. فرمود همه این ها جزء مباحث اصول عملیه است. و آن مطلب ایشان هم درست بود حالا ممکن است در بعضی از آن مواردی که ایشان جزء اصول عملیه شمرده بود، مناقشه کرده باشیم اما فی الجمله این حق این مسأله بود که منحصر در این چهار تا نیست که اصل برائت و اصل احتیاط و اصل تخییر و اصل استصحاب باشد. منحصر در این چهار تا نیست و لکن عمده اصول عملیه که کاربردی هست و آن ویژگی دیگر را هم که عنصر مشترک هست و در غالب مباحث یا در کل مباحث فقهیه جریان دارد، این ویژگی در این چهار اصل هست. بقیه این ویژگی را ندارند. حالا اگر کسی این ویژگی را هم لازم بداند الا و لابد در تعریف علم اصول، خب ممکن است همه آن ها را هم بگوید از علم اصول نیست به خاطر این که سیال نیستند، همه جایی نیست. اگر کسی بگوید نه، آن لزومی ندارد به آن شکلی که شهید صدر فرموده عنصر مشترک این چنینی باید باشد. لزومی در این جهت نیست کما هو الاقوی، بنابراین آن ها هم جزء مباحث علم اصول هست اگر کسی بیاید ذکرش بکند، بحث از آن بکند نمی گوییم استطراد کردی، خلاف کردی، این جزء مباحث نیست، اما ما در مبحثی که ان شاء الله در مباحث اصول عملیه می خواهیم بحث کنیم، اقتصار بر همین چهار اصل خواهیم کرد به خاطر این که این ها اهم اصول عملیه هستند و آن ویژگی عنصر مشترکی هم در آن ها متوفر است. بقیه دیگر می گذاریم برای جاهای خودش، هر کدام در فقه به جاهایی که می رسد در آن جا باید بحث بشود.

خب اولین اصل، اصل برائت است، بعد اصل احتیاط است، بعد تخییر است و بعد هم استصحاب است.

در اصل برائت که موضوع اصل برائت شک در تکلیف هست، خب این جا ابتدائاً باید منهج بحث را روشن کنیم. چند منهج در این جا وجود دارد که ببینیم بهترین آن مناهج کدام است و بحث مان را براساس آن منهج ان شاء الله قرار بدهیم. شیخ اعظم یک منهج دارد، آقای آخوند یک منهج دارد، بزرگان دیگر یک منهج دیگر دارند. ان شاء الله شنبه آن را بررسی کنیم و وارد ابحاث بشویم.

این را هم بگویم که ما ان شاء الله ادله را طبق رسائل شیخ پیش می رویم در ادله برائت.

و صلی الله علی محمد و آله.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹